This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

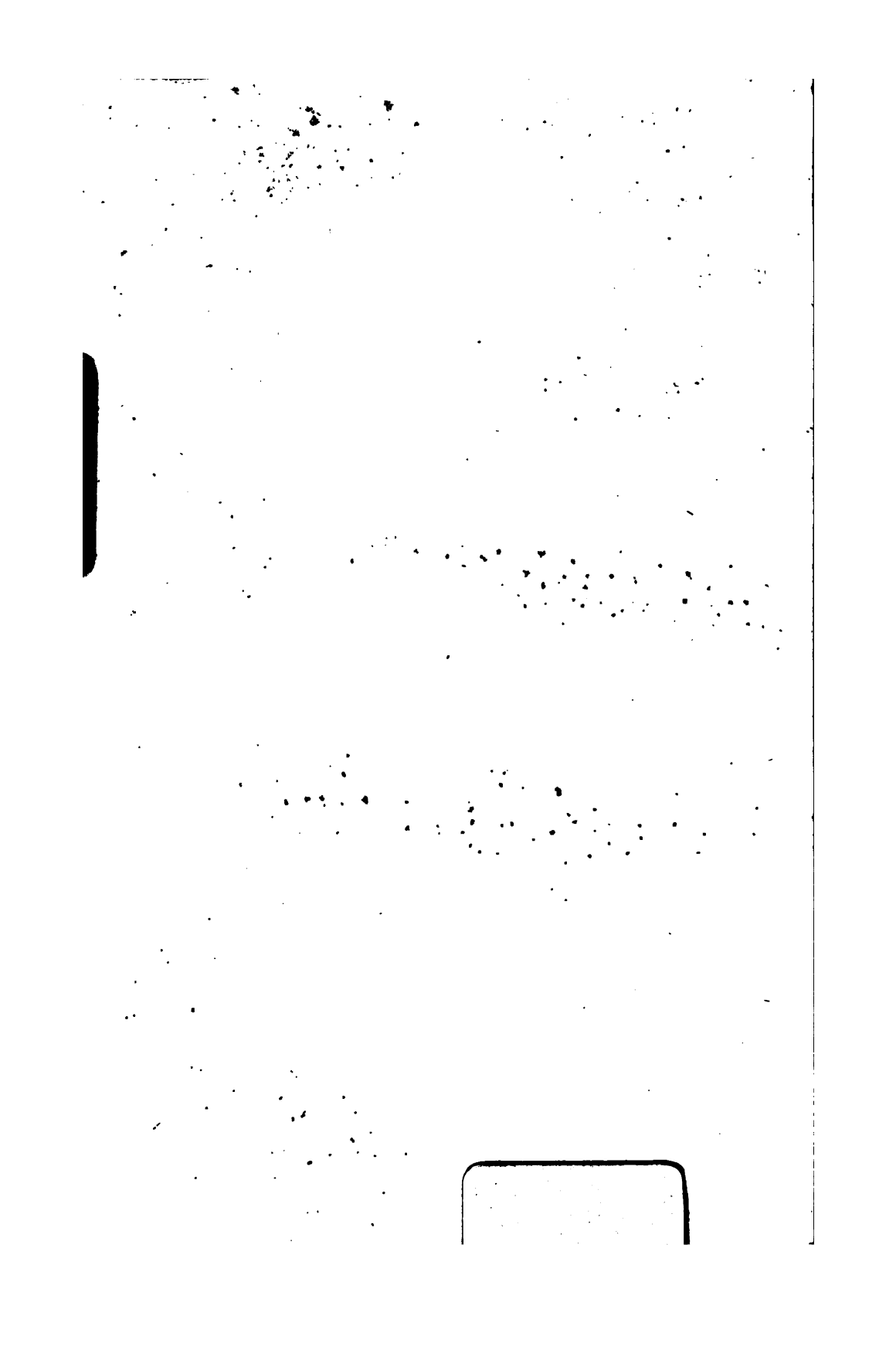
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



Kirchliche Glaubenslehre.

Von

Dr. Friedr. Ad. Philippi,
Consistorialrath und ordentlichem Professor der Theologie zu Rostock.

VI.

Die Vollendung der Gottesgemeinschaft.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1879.

Die

Vollendung der Gottesgemeinſchaft.

Dargeſtellt

von

Dr. Friedr. Ad. Philippi,
Conſiſtorialrath und ordentlichem Profeſſor der Theologie zu Roſtock.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1879.

141. 2. 4444.

(Alle Rechte vorbehalten.)

Fünfter Abſchnitt.

Die zukünftige Vollendung der wiederhergeſtellten und zugeeigneten Gottesgemeinſchaft.*)

Wir haben in den vier erſten Abſchnitten unſeres Werkes von dem urſprünglichen Vorhandenſein, der Störung, der objectiven Wiederherſtellung und der ſubjectiven Zueignung der Gottesgemeinſchaft gehandelt, es bleibt alſo unſerer im Anfange gegebenen Eintheilung entſprechend ſchließlich nur noch von der Vollendung der Gottesgemeinſchaft zu handeln. Die hier in Betracht zu ziehenden Hauptmomente liegen eigentlich ſchon in den vier erſten Abſchnitten an verſchiedenen Stellen zerſtreut vor. Indeß es gilt eben noch eine Zuſammenfaſſung, weitere Ausführung und Begründung derſelben.

Daß es eine Vollendung giebt und geben muß, iſt gewiß, denn Gott läßt ſeine Werke nicht unvollendet. Zwar haben wir wie vom vergangenen Urzuſtande, ſo vom zukünftigen Vollendungszuſtande keine perſönliche ſubjective Erfahrung; wie wir aber die Beſchaffenheit des Urzuſtandes aus der Beſchaffenheit der Störung und der Wiederherſtellung der Gottesgemeinſchaft zu erſchließen vermögen, ſo die Beſchaffenheit des Vollendungszuſtandes aus der Beſchaffenheit des Urzuſtandes und des Wiederherſtellungszuſtandes, welche eben nur in ihrer Vollendung zu ſetzen ſind.

*) Vergl. Prolegomena S. 71 f. Zweite Aufl. S. 104 f.

Die Vollendung wird nun zunächſt Vollendung der Gotteserkenntniß ſein. Unſere gegenwärtige Erkenntniß iſt nur Glaubenserkenntniß, welche weil durch das Wort vermittelt, in welchem Gott allein uns offenbar iſt, eben ſo wohl noch eine relative Verhüllung als eine nur relative Enthüllung Gottes iſt. Die Vollendung wird aber mit Abſtreifung aller irdiſchen Erkenntnißmedien in dem Uebergange vom Glauben zum unmittelbaren Schauen Gottes beſtehen, womit übrigens kein abſolutes Begreifen des Myſteriums, ſondern nur eine durch keine Verſtandesreflexion, kein discurſives Denken bedingte Intuition des göttlichen Weſens gemeint iſt. Mit der Erkenntnißvollendung iſt auf's Engſte die Vollendung der Heiligkeit verknüpft, beſtehend in der reinen vollkommenen Liebe, ſo wie die Vollendung der Seligkeit, beſtehend in der ſubjectiven vollkommenen Genüge an dem objectiven vollkommenen Beſitze Gottes in der durch Erkenntniß und Liebe begründeten vollendeten Gottesgemeinſchaft, wie uns ſchon gegenwärtig der anbahnende Beſitz und Vorſchmack des ewigen Lebens, welches Gott ſelber iſt, zu Theil geworden iſt.

Zu dieſer geiſtlichen Vollendung bildet der leibliche Tod der Gläubigen den Uebergang. Er iſt die Thür zum Leben. Durch ihn werden die Gläubigen den Verſuchungen des Satans und der Welt, den Lüſten des Fleiſches und den Leiden dieſer Zeit entrückt. Die in ihnen gegenwärtig noch zurückbleibende Sünde hat ihren Sitz aber nicht bloß im Leibe, ſondern auch noch in ihrem Geiſte. Zwar iſt der vom Geiſte Gottes erfüllte Geiſt in ihnen jetzt das herrſchende Princip, ihr eigentlichſtes Wollen zu nennen. Doch bedarf es im Momente des Todes noch eines beſonderen göttlichen Gnadenaktes zu ihrer

Reinigung und völligen Befreiung von dem noch vorhandenen, wenn auch dienenden bösen Principe. In ipsa morte peccatum originis tollitur, sagt Joh. Gerhard. Die geistliche Vollendung ist eben so ein schöpferisches Wunder Gottes wie die geistliche Wiedergeburt.*)

*) Vergl. die von Thomasius Christi Person und Werk Th. 3 Abth. 2 S. 434 Anm. angeführten Worte Göschel's in seiner Schrift „Die letzten Dinge": „Was die lange Zeit des Lebens nicht vermocht oder versäumt hat, das kann die kurze Zeit des Sterbens siegreich hinausführen durch die Hilfe dessen, der für uns am Kreuz gestorben ist, der Keinem so merklich, so fühlbar nahe kommt als dem Sterbenden. . . Es ist richtig, was Luthers 18. These verkündigte, daß das Sterben recht eigentlich das letzte Purgatorium diesseits ist, welches so viele jenseits suchen, das Purgatorium, welches noch zuletzt Sünde, Schwachheit und Irrthum gründlich ausbrennt. . . Wie werden wir erstaunen, wenn wir nachmals sehen werden, welche Mission dem Sterben befohlen gewesen ist, und welche Ernte die letzten Stunden eingetragen haben." Delitzsch Bibl. Psychologie, 2. Aufl. Abschnitt 6 § 3 S. 417 bemerkt: „Man wird annehmen müssen, daß das durch Wort und Sacrament in uns gewirkte und genährte Geistesleben an sich schon kräftig genug ist, um alsdann, wenn es sich von der im Argen liegenden Welt losgerissen hat oder ihr plötzlich entrückt wird, angesichts der offenbaren Wirklichkeit des hienieden Geglaubten mit solcher Intensität hervorzubrechen, daß es die menschlichem Wesen noch inhaftende Sünde bis auf die letzte Spur ihrer Folgen hinausstößt." Nur wird bei alle dem die Hinzunahme eines göttlichen Vollendungswunders wohl schwerlich entbehrt werden können. Der Wunderleugner Strauß nennt dies freilich Christl. Glaubensl. Bd. 2 § 105 S. 685, eine solche Wunderoperation mit der wörtlichen Befolgung von Matth. 19, 12 vergleichend und verspottend, mit Möhler eine mechanische Operation, mit Schleiermacher eine zauberische Procedur, mit Beiden eine gewaltsame Unterbrechung

Die absolute Ruhe der seligen Geister in Gott von aller Arbeit und Mühe dieses Lebens ist zugleich absolute Thätigkeit, ein steter Lobpreis im Anschauen des Wesens, der Rathschlüsse

---

der selbstthätigen Entwickelung des menschlichen Geistes. Und so haben denn in neuerer Zeit auch manche gläubige protestantische Theologen wenn auch nicht gerade ein katholisches Purgatorium, doch einen Fortschritt in der Heiligung im Jenseits statuiren zu müssen geglaubt. Vergl. z. B. Kahnis Luth. Dogmatik 1868 Bd. 3 S. 554. 576. Martensen Dogmatik § 276. Dahingegen giebt Rinck Vom Zustand nach dem Tode. 3. Aufl. 1878. K. 2. „Von der Fortentwicklung der Seele nach dem Tode" S. 56 ff. auf die Frage „Geht noch Sünde mit den Gläubigen, deren Heiligung hienieden nicht vollendet worden, in das Jenseits hinüber?" eine entschieden verneinende Antwort. Ja er sagt S. 68: „Wir müssen nun aber überhaupt, so sehr wir die Annahme eines Zwischenzustandes biblisch begründet (?) finden werden, gegen die alten und neuen Behauptungen eines Zwischenzustandes zur fortgehenden Reinigung und Läuterung von Sünden für die Bekehrten auf Grund des Wortes Gottes auf's entschiedenste protestiren." In der That läßt sich für die in Rede stehende Behauptung keine einzige beweisende Schriftstelle anführen, vielmehr läßt sich dieselbe mit der schriftgemäßen Heilsordnungslehre nicht in Harmonie setzen. Ist mit dem rechtfertigenden Glauben das ewige Leben unmittelbar gegeben, und kommt dasselbe mit dem Uebergange vom Glauben zum Schauen, der sogleich nach dem Tode erfolgt, zur ungetrübten und vollendeten Entwickelung und Erscheinung, wie kann bei dem Schauen Gottes noch Sünde vorhanden sein, da nur die, welche reines Herzens sind, Gott schauen werden Matth. 5, 8, und der Reine und Heilige nichts Unreines und Unheiliges in seiner unmittelbarsten Nähe und innigsten Gemeinschaft dulden kann. Vgl. auch Splittgerber Tod, Fortleben und Auferstehung, oder Die letzten Dinge des Menschen, 3. Aufl. 1879 S. 119 ff.

und der Werke Gottes. Es ist ein thörichter, wenn nicht geradezu kindischer Einwand zu nennen, daß den Seligen bei solcher Einförmigkeit ihres Thuns die Zeit und Weile lang werden müßte. Denn so wenig Gott in seiner Ewigkeit vor der Weltschöpfung die Zeit und Weile lang geworden ist, so wenig auch den Seligen in der vollendeten Gottesgemeinschaft, weil es eben in der Ewigkeit, in die sie in dieser Gemeinschaft eingegangen sind, als dem Gegensatze und der Aufhebung der Zeit, gar keine Zeit und Weile giebt, die da lang werden könnte. Auch kann dieser Einwand im Grunde nur von solchen ausgehen, welche des unruhigen Treibens dieser Zeit noch nicht gründlich müde geworden sind, und nur im wechselvollen Thun und Treiben ihr Leben und ihre Genüge finden, und darum die Seligkeit des Ruhens in Gott und des Anschauens und Lobpreises seiner Herrlichkeit nicht zu werthen verstehen. Keinenfalls wird also zur Vollendung der Seligkeit eine andere als die bezeichnete Thätigkeit erforderlich sein.

Mit der Gottesliebe muß nun aber auch die unauflöslich mit ihr verknüpfte und aus ihr fließende Bruderliebe sich vollenden, und da Liebe Kennen des Geliebten voraussetzt, so wird auch mit der Liebe der Seligen zu einander ihr gegenseitiges Sichkennen vorauszusetzen sein. Da sie aber dieser niederen Weltordnung gänzlich entrückt sind, so wird ihnen auch kein Wissen um die Verhältnisse dieses Erdenlebens und damit auch nicht um die Zustände, Thaten und Leiden ihrer Lieben zuzuschreiben sein, was ja durchschnittlich auch eher zur Trübung als zur Erhöhung ihrer Seligkeit dienen könnte. Dahingegen dürfte ihnen die Erinnerung an ihre eigene religiös-ethische Entwickelung nicht abzusprechen sein, da dieselbe ihr

Dankgefühl für die unaussprechliche Gnade, die sie aus Sünde und Tod errettete und aus dem tiefsten Verderben zum höchsten Heile geführt hat, nur zu steigern vermag. Auch wird der triumphirenden Gemeinde im Himmel das Bewußtsein nicht entfallen sein, daß es eine streitende Kirche auf Erden giebt, für die sie selbst wenn die einzelnen Individuen ihr nicht bekannt sind, oder nicht mehr erinnerlich sein sollten, in liebender Fürbitte vor dem Throne Gottes verharrt. Je weniger wir aber von dem Verhältnisse der oberen zur unteren Gemeinde mit absoluter und insonderheit in's Einzelne gehender Gewißheit wissen, um so weniger wird eine Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte oder Hülfe zu statuiren sein, für die ja auch weder Gebot noch Verheißung vorhanden ist. Die Gemeinschaft der Heiligen unter einander wird aber auch eine Gemeinschaft derselben mit den Engeln sein, die ja schon hier auf Erden mit ihnen zu ihrem Schutze in Gemeinschaft stehen, und die ja auch im Himmel mit ihnen dasselbe Geschäft der Doxologie des Dreieinigen vollziehen.*)

*) Hollaz Exam. P. III. Sect. I c. 12 qu. 12 rechnet zu den bona externa beatorum ihre dulcissima conversatio und zwar 1) cum Deo et Christo, cum quo esse in hac vita mortali afflicti desiderarunt Phil. 1, 23; 2) cum angelis et electis hominibus. Accesserunt enim ad myriades angelorum et ad ecclesiam primogenitorum in coelis conscriptorum Hebr. 12, 22. 23. (Hier wären besonders die πνεύματα δικαίων τετελειωμένων hinzuzufügen gewesen.) Qua consuetudine nihil dulcius, nihil amabilius. Und auf die qu. 13 aufgeworfene Frage Quando hae perfectiones beatis obtingent? antwortet er: Obtingent commemoratae perfectiones beatis, simulatque anima a corpore eorum separata fuerit. In

Da nun aber der Menſch von Gott urſprünglich als geiſt-leibliche Perſönlichkeit erſchaffen iſt, ſo gehört zur Vollendung des Gotteswerkes an ihm neben ſeiner geiſtigen auch

---

novissimo vero die dotes illae conspectiores erunt et cumulatiores, anima cum corpore redunita. Für dieſe Gemeinſchaft beruft er ſich mit Recht auf den gemeinſamen Lobpreis der Engel und Seligen in der Apocalypſe. Sicut Moses et Elias, ſagt Joh. Gerhard L. XXXII c. 2 § 22, colloquuntur cum Christo de exitu i. e. de Christi passione et morte, sic in vita aeterna mutuos eosque suavissimos sermones conferemus de redemtionis ac salutis mysterio, quod in hac vita non possumus perfecte intelligere, ideo in coelesti academia erit aeterni colloquii et gaudii materia. Ferner: In vita aeterna sanctos nunquam antea visos agnoscemus, omnium terrenorum obliviscemur et ineffabili perfruemur gaudio. Ebendaſelbſt c. 5 § 103 rechnet er zu den bona vitae aeternae externa die suavissima consociatio a) cum Deo et Christo b) cum angelis, c) cum omnibus beatis et electis. Und ſagt § 104: Ex hac societate orietur 1) mutuus amor, 2) mutuus honor, 3) maximum gaudium, 4) suavissimum colloquium. Wenn Thomaſius a. a. O. S. 430 nur ſagt: „Ob eine gegenſeitige Gemeinſchaft der ſeligen Geiſter dort ſtattfinde, hat einen hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit, wenn auch nicht volle Sicherheit für ſich," ſo antwortet Rinck a. a. O. S. 292 ff. auf die Frage „Werden ſich denn die Seligen dort auch erkennen; die ſich hienieden gekannt haben, dort wiedererkennen?" mit einem zuverſichtlichen „Darüber kann nach dem göttlichen Worte kein Zweifel ſein. — Ja dort wird man ſich erſt recht kennen, viel beſſer als hier auf Erden. — Die Gemeinſchaft unter den Seligen wird im Himmel eine vollkommene ſein." Eben ſo auch Splittgerber a. a. O. S. 153 f., woſelbſt er auch Cicero's bekanntes Wort anführt: O praeclarum diem, cum ad illud divinum animorum concilium coetumque proficiscar, cumque ex hac turba et colluvione discedam.

seine leibliche Vollendung,*) und zwar so sehr, daß mit der letzteren auch die erstere hinfällig wird. Denn bleibt der Leib im Tode und ist der Verwesung, Auflösung und Vernichtung Preis gegeben, so ist bei der durch die Schöpfung realisirten Idee des Menschen als dieser unauflöslichen Einheit von Geist und Leib schlechthin keine Bürgschaft auch nur für den Fortbestand, geschweige denn für die Vollendung des Geistes im Jenseits gegeben. Wie also mit der Sünde die Trennung des Leibes von der Seele gesetzt war, so ist mit der Erlösung, soll sie anders ihr Werk nicht halb sondern ganz gethan haben, die Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele gesetzt. Selbstverständlich muß aber die beiderseitige Beschaffenheit sich entsprechen. Der verklärte Geist kann nur in einem verklärten Leibe wohnen, mit der Aufhebung der Möglichkeit des Todes des psychischen Leibes ist das unzerstörbare Leben des geistlichen Leibes gesetzt. Die Auferstehung der Todten ist aber ein Wunder der göttlichen Allmacht. Schuf Gott die Welt aus dem Nichts, so kann er um so mehr den in Staub zerfallenen Leib wieder auferwecken, und selbst die in seine Elemente aufgelösten und etwa in andere Organismen übergegangenen Bestandtheile desselben sondern und finden. Wer noch ernstlich an einen persönlichen Gott und eine Schöpfung glaubt, kann

*) Wenn Nitzsch den Zustand der Seligen vor der Auferstehung „eine vorläufige Vollendung“ nennt, so bemerkt Strauß a. a. O. § 101 S. 639 dazu „d. h. unvollendete Vollendung“. Indeß auch das Oxymoron „unvollendete Vollendung“ enthält an sich, recht verstanden, noch keinen logischen Widerspruch. So ist die Pflanze auf jeder Stufe ihrer Entwickelung vollkommen, und doch erst auf der höchsten und letzten Stufe vollendet.

verſtändiger und conſequenter Weiſe die Möglichkeit der Leibesauferweckung nicht leugnen und beſtreiten.*) Es kann nun die

*) Vgl. Luther, der nicht nur alter Elias und alter Paulus, ſondern auch alter Abraham, als Vater aller παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι Gläubigen καὶ πληροφορηθέντων ὅτι ὁ ἐπήγγελται ὁ θεὸς, δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι Röm. 4, 18. 21, zu nennen iſt, zu 1 Kor. 15, 1. 2: „Damit will uns der Apoſtel führen von allem Disputiren und Meiſtern der Vernunft allein auf das Wort, ſo er von Chriſto empfangen und ihnen geprediget hatte, und will uns damit zeigen, wie wir in allen Artikeln des Glaubens thun ſollen. Davon ich allezeit ſage, daß der Glaube nichts, denn das Wort vor ſich haben ſoll, und nur kein Klügeln und eigene Gedanken leiden ſoll, ſonſt iſt's unmöglich, daß er bleibe und erhalten werde. Denn Menſchen Weisheit kann nicht höher noch weiter kommen, denn richten und ſchließen, wie ſie vor Augen ſiehet und fühlet. Aber der Glaube muß über ſolch Verſtehen und Fühlen, haften an dem, das ihm vorgetragen wird durchs Wort. Das kann er aus menſchlichem Vermögen nicht thun; ſondern das iſt des heiligen Geiſtes Werk im Herzen, ſonſt bedürfte er des Glaubens und des heiligen Geiſtes nicht, wenn er es könnte mit der Vernunft faſſen. Als in dieſem Artikel, daß ich ſoll glauben die Auferſtehung des Fleiſches, daß alle Menſchen auf Einen Tag ſollen wieder lebendig werden, und unſer Leib und Seele zuſammen kommen wird, wie ſie jetzt bei einander ſind; das iſt wahrlich nicht Menſchen Kunſt noch Vermögen. Denn die Vernunft thut nicht mehr, denn ſie ſiehet das Werk, wie es vor Augen iſt, daß die Welt ſo lange geſtanden, und ſtirbt immer Einer nach dem Andern, und bleibet Alles todt und verweſen im Grabe, und iſt noch nie Einer wieder gekommen. Wenn ſie nun in dieſen Artikel geräth und will ihm nachdenken, ſo iſt's gewißlich verloren, ſie muß ſagen, es ſei nichts daran, gleichwie in allen andern Stücken, wo man den Verſtand an Gottes Wort will meſſen. Als, wenn der Menſch ſeine Sünde und Gewiſſen fühlt, und ſich nicht blos an das Wort der Gnade und Vergebung hält,

Verklärung der Leiblichkeit erst mit dem Abschluß dieses irdischen Aeons eintreten, wenn derselbe seinen Zweck erreicht hat und die Zahl der Erwählten erfüllt ist. Auch die dann noch auf Erden befindlichen Gläubigen können von der Vollendung nicht ausgeschlossen sein. Wie sie also ohne durch den Tod hindurchzugehen ihrem Geiste nach unmittelbar zum Anschauen Gottes gelangen werden, so werden sie ihrem Leibe nach statt durch Auferweckung durch Umwandlung verherrlicht werden. Daß unter den Auferstandenen die Altersstufen, namentlich der Kinder und der Erwachsenen, und die Geschlechtsunterschiede nicht aufgehoben sein werden, ist eine nahe liegende Annahme. Doch schließt das erreichte Ziel der Menschheitsentwickelung, so wie die Verklärung der Leiblichkeit, das Eingehen von Ehen und die geschlechtliche Fortpflanzung von selber aus. Selbst irdische Familienzusammengehörigkeit dürfte sich nicht fortsetzen, da die Stufen der Seligkeit und Herrlichkeit durch die Stufen der in diesem Leben erlangten Heiligung und nur dadurch Zusammengehörigkeit und Gliederung unter den Verklärten bedingt sein wird. Ueberall aber wird namentlich in diesem Zukunftsgebiete das Gewisse von dem Wahrscheinlichen, das Wahrscheinliche von dem Ungewissen, das Dogma von der pia sententia zu scheiden, in Beziehung auf letztere die gebührende ἐποχή zu üben und das In necessariis unitas, in dubiis libertas in Anwendung zu bringen sein.*)

---

denket dem Gesetz und den Werken nach, der kommt gewißlich von der Gnade. Aber wider solches Alles, was die Vernunft eingiebt, oder erforschen will, ja was alle Sinne fühlen und begreifen, müssen wir lernen an dem Worte halten."

*) Treffend bemerkt Thomasius a. a. O. S. 423: „Die

Die Verklärung der Leiblichkeit setzt ferner auch eine verklärte Welt voraus als den einzig ensprechenden Aufenthalt für geistig-leiblich verklärte Wesen, mag diese neue Welt nun durch absolute Neuschöpfung nach Vernichtung der alten oder durch Umwandlung der letzteren entstehen. Es darf nicht etwa behauptet werden, daß durch Versetzung der Seligen aus dem Himmel auf die neue Erde dieselben an ihrer Seligkeit verkürzt würden. Denn einmal ist durch die von Himmelsherrlichkeit durchstrahlte Erde der Gegensatz von Himmel und Erde aufgehoben, und dann sind ja die geistlich gewordenen Leiber der Auferstandenen nicht wie unsere grobmateriellen Leiber an die Erde gebunden zu denken, sondern werden mit

---

Dogmatik hat sich für diesen Abschnitt an die Thatsachen zu halten, welche die Schrift darbietet, und was nicht durch klare Aussagen derselben gesichert ist, in die Reihe der Probleme zu setzen; philosophische und psychologische Untersuchungen, wie hoch wir auch ihren Werth anschlagen, können jedenfalls für uns nicht maßgebend sein. Die Schrift aber giebt uns so viel, als der einzelne Christ und die christliche Kirche zum Glaubenstrost und zur Mahnung bedarf." Wenn nun Splittgerber a. a. O. S. 227 ff. trotz Stellen wie Matth. 12, 48—50, Luc. 14, 26, 2 Kor. 5, 16 den Fortbestand der Ehe, der Familie und Verwandtschaft in verklärter Form auch im Jenseits behauptet, so ist dabei nicht in Anschlag gebracht einmal, daß dort nur die hier erreichte Stufe der Heiligung für die zu ertheilende Rangstufe entscheidend sein wird, und dann, daß auch die verschiedenen Klassen zugewiesenen Angehörigen doch nicht so von einander geschieden sein werden, daß nicht der innigste Liebesverkehr zwischen ihnen möglich sein sollte. Trägt hingegen der Fortbestand des Familienzusammenhanges zur Erhöhung der Seligkeit bei, so müßte dieselbe auch durch das Verlorengehen einzelner Familienglieder empfindlich getrübt werden.

Leichtigkeit zu des Himmels Höhen aufsteigen und von dort wieder zur Erde als ihrem eigentlichen Wohnsitze sich hernieder bewegen können. Von einer Verkürzung der Seligkeit kann also nicht die Rede sein, es mag der Himmel nun als status oder als locus gedacht werden.*) Es wird vielmehr

*) „Schwerlich wird dann," sagt Splittgerber a. a. O. S. 269 f., „der eigentliche Himmel, jene höhere Lichtwelt über uns, für den verklärten Menschen noch so fest verschlossen sein, wie er es jetzt ist für unser sündiges Geschlecht, sondern kraft ihrer verklärten, engelgleichen und heilandsähnlichen Natur und Leiblichkeit werden die vollendeten Gerechten sich dann in jedem Augenblick frei aufschwingen können bis zu den entferntesten Kreisen der Schöpfung, ebenso wie umgekehrt die Bewohner jener höheren Lichtwelt schon jetzt als Boten Gottes sich herablassen können bis zu unserm niederen Erdkreis, dann aber sicherlich erst nach dessen Verklärung mit ihm und seinen seligen Bewohnern in den engsten gegenseitigen Verkehr treten werden. — Unsere Leiber, sagt Luther darüber, wird Gott so leicht und gelenk machen, daß wir wie Funken in die Höhe gehoben werden, daß wir in einem Momente hier unten auf der Erde oder droben im Himmel sein werden. Vgl. dazu die Strophe in Mayfarth's Liede vom himmlischen Jerusalem: Im Augenblick wird sie erheben sich bis an das Firmament u. s. w. welche sich mit Recht auch auf die Leiber der Auferstandenen anwenden läßt. Vor Allem aber wichtig ist die Stelle 1 Thess. 4, 17, nach welcher die auferstandenen Gerechten bei Seiner Wiederkunft dem Herrn entgegengerückt werden sollen in Wolken des Himmels in die Luft, und also bei dem Herrn sein sollen allezeit. — Auch ist dabei zu erwägen, daß dann überhaupt der jetzige Gegensatz zwischen Himmel und Erde aufhören wird, weil eine himmlische Verklärung ruhen wird auf der ganzen Erde, in deren Licht und Schein die

umgekehrt mit der leiblichen Auferweckung und Verklärung und der damit gesetzten neuen Welt wie das Erlösungs- und Wiederherstellungswerk des dreieinigen Gottes, so auch die Seligkeit der Erlösten erst zu ihrer Vollendung gelangt sein. Denn wie erst die verklärte geist-leibliche Persönlichkeit das ihr durch die Schöpfung bestimmte Ziel erreicht hat, so wird auch ihr Anschauen des die Herrlichkeit Gottes in vollendeter Weise wiederstrahlenden Universums ihren Lobpreis des Schöpfer- und Erlösergottes, worin ja ihre Seligkeit besteht, nur erhöhen. — Ueber die sonstigen Thätigkeiten und Verhältnisse der verherrlichten Gemeinde vermögen wir im Grunde nur mehr negative Bestimmungen zu geben. Wenn die ersten aus Gottes Schöpferhand hervorgegangenen Menschen vor dem Sündenfalle nackt, weil erst die durch den Fall erzeugte böse Lust die Schaam erweckte und die Nothwendigkeit der Bekleidung herbeiführte, so werden um so weniger die vollkommen geistlich gewordenen Leiber der Verklärten irgend einer äußerlichen Hülle bedürfen. Eben so wenig auch der Häuser zum Schutze gegen Unwetter und Kälte, die eben in der verklärten Natur nicht mehr vorhanden sind. Auch zum Schmucke können Wohnungen und Paläste nicht mehr dienen, da dann das gesammte Universum zum kostbarsten und überaus herrlichen

---

Seligen ohne Aufhören wohnen werden als in ihrem eigentlichen Lebenselemente. Denn wo Gott ist, da ist auch der Himmel. Gott selbst aber wird mitten unter ihnen wohnen und Sich ihnen in solcher Gnadenfülle offenbaren, daß sie jeden Augenblick Seine unmittelbare Nähe und Gemeinschaft fühlen werden. In diesem Sinne also hoffen wir mit Recht, daß wir einst sammt allen Vollendeten und Gerechten im Himmel wohnen werden!"

Wohnhaus der Verklärten geworden sein wird, an dessen Pracht und Schöne das Auge sich nicht satt sehen kann. Wenn ferner ursprünglich der Mensch zum Bauen des Ackers und damit zur Arbeit überhaupt bestimmt war, so sollte die Frucht solcher Arbeit zur Stillung seiner leiblichen Bedürfnisse dienen, während ja auf der neuen Erde der himmlisch gewordene Mensch irdische Bedürfnisse und damit nicht nur den Angesichtsschweiß bei der Arbeit, sondern die Arbeit selbst nicht mehr kennen wird. Aber auch die geistige Arbeit und rein wissenschaftliche Thätigkeit nicht, für welche die Voraussetzungen und Bedingungen hinfällig geworden sein werden. Denn die Rechtswissenschaft setzt die Sünde, das Unrecht und das Verbrechen, die Arzneiwissenschaft die Krankheit, das physische und psychische Leiden voraus, wogegen sie die Principien, die Methoden und Mittel der Reaction aufstellen, die Theologie als Glaubenswissenschaft hat mit der Aufhebung von Wort und Sacrament und mit dem Uebergang des Glaubens in das Schauen ihre Grundlage eingebüßt, und auch der Gegensatz von Philosophie und Theologie, so wie die Philosophie selbst als selbstständige wissenschaftliche Disciplin ist mit dem Aufhören der verstandesmäßigen Reflexion und des discursiven Denkens, welche dem unmittelbaren intiutiven Einblick in das Wesen Gottes und der Natur gewichen sein werden, hinfällig geworden. Uebrigens dürfte die unmittelbare Anschauung, welche die Gewißheit des Vorhandenseins ihres Objectes einschließt, nicht mit dem der endlichen Creatur unerreichbaren absoluten Begreifen des Mysteriums des göttlichen Wesens, welches die Speculation erstrebt, zu verwechseln sein.*) Mit der Wissenschaft hat ferner

*) Hollaz Ex. P. I c. 7 qu. 4 bemerkt: Cognitio alicu-

auch die Kunſt ihr Ende gefunden. Denn die Kunſt lebt vom Ideal, in welches ſie die gegenwärtige Wirklichkeit zu erheben und in ihren Bildungen umzugeſtalten ſucht. In der neuen in überirdiſcher Herrlichkeit ſtrahlenden Welt iſt aber das Ideal vollkommen realiſirt, und damit hat die Kunſt ihre Aufgabe verloren und ihr Streben eingebüßt. Wir werden uns alſo

---

jus rei duplex est; abstractiva alia, alia intuitiva. Abstractiva est, qua res cognoscitur mediate, in alio per speciem alterius rei, v. g. cum Imperatorem ex imagine vel ex relatione aliorum, ignem ex fumo cognoscis; intuitiva, cum objectum immediate et per seipsum cognoscis, v. gr. cum hominem coram intueris, et ex facie propria cognoscis. Abstractiva igitur Dei cognitio est, cum eum ex reflexione ad creaturas sub lumine naturae, vel ex reflexione ad verbum revelatum sub lumine gratiae cognoscimus. Intuitiva cognitio Dei est, cum eum per suam ipsius essentiam, uti in se ipso est, sine interventu alius objecti sub lumine gloriae cognoscimus; et haec alteri vitae reservatur, estque longe perfectior, quam abstractiva. 1 Cor. XIII, 12, 1 Joann. III, 2. — Quamvis intuitiva Dei cognitio sit perfecta, non tamen est comprehensiva, termino stricte sumto, pro adaequata rei cognitione, quomodo solus Deus sui comprehensor est. Cognoscent beati totam Dei essentiam, verum non totaliter, et modo infinito, sed finitae naturae suae convenienti. Comprehensores quidem vulgo dicuntur beati, non quod Deum adaequate cognoscant: id enim per essentiae divinae infinitatem et humanarum mentium angustiam fieri nequit, cum finiti ad infinitum nulla sit proportio: sed ideo essentiae divinae comprehensores dicuntur, quod nihil eorum, quae formaliter sunt in Deo, eos lateat, sed illa omnia in summo perfectionis gradu, quantum intellectus finitus, a lumine gloriae elevatus, capax est, cognoscant.

weder den Swedenborg'schen Träumereien, noch den Phantastereien der Indianer hinzugeben haben, wonach die Thätigkeiten der Bürger der jenseitigen Welt wenn auch in sublimirter und potenzirter Weise in Correspondenz stehen sollen zu ihrem diesseitigen Thun, so daß die Holländer noch Handel und Fischfang treiben oder die Jäger in himmlischen Jagdgründen ihre Beute erhaschen werden. Und doch sind solche Absurditäten nur die letzte Consequenz des beliebten modernen Realismus mit seiner Uebertragung der Zustände dieser irdischen auf jene himmlische Welt. Mit Ungrund wird dagegen der Vorwurf des verflüchtigenden Spiritualismus erhoben, wenn man prophetisches aus der gegenwärtigen Sphäre des Diesseits entnommenes Bild eben auch nur als Bild faßt und sich nicht herausnimmt, die Verhältnisse des Jenseits im Einzelnen näher zu präcisiren, dabei aber keineswegs den Himmel nur als eine Versammlung leibloser Geister denkt, sondern an der verklärten Leiblichkeit der zum Leben auferstandenen Menschheit, wie des gesammten Universums, ernstlichst festhält. Denn Nescire, quae nesciri voluit sciendi summus magister, erudita est inscitia.

Wie die irdischen Thätigkeiten, haben auch die irdischen Verhältnisse ihr Ende gefunden, insonderheit auch das Verhältniß des Herrschens und Gehorchens, des Lehrens und Lernens. Ist in der neuen Welt das von außen kommende, der Sünde entgegen gesetzte Gesetz aufgehoben, weil von den absolut Geheiligten in Herz und Gesinnung aufgenommen, so daß sie sich selbst Gesetz sind, so wird es auch nicht mehr wie im irdischen Staate, Träger und Verwalter des Gesetzes, Obrigkeit und Unterthanen geben. Es giebt dann vielmehr

nur noch Ein Haupt, wie im Himmel, ſo auch auf Erden, Chriſtum, welcher iſt das einige Haupt ſeiner Gemeinde, die da iſt ſein zur Herrlichkeit gelangter, ihm und nur ihm in der Freiheit der Liebe unterthäniger Leib, welcher hat weder Flecken noch Runzel. — Und in dem Anſchauen des Dreieinigen werden ſie Alle, die Kleinen wie die Großen, von Gott gelehret ſein, ſo daß mit den ſtaatlichen auch die kirchlichen Aemter nach erreichtem Zweck und Ziel ihr Exiſtenzrecht verloren haben. Und wie für Lehren, iſt auch für Leiten und Erziehen nach abgeſchloſſener Entwickelung kein Raum mehr, denn Entwickelung vollzieht ſich nur in der Zeit, mit Aufhebung der Zeit zur Ewigkeit iſt alſo auch die Entwickelung aufgehoben. Von väterlicher Pädagogie wird um ſo weniger die Rede ſein als ja, wie bemerkt, der irdiſche Familienzuſammenhang nicht mehr Statt finden wird. Die Stufen der Herrlichkeit ſind nicht durch den natürlichen Geſchlechtszuſammenhang, ſondern durch den auf Erden erreichten Heiligungsgrad bedingt. Hochmuth und Neid kann aber unter den auf höherer oder niedrigerer Herrlichkeitsſtufe Stehenden nicht Statt finden, denn wenn auch nicht gleicher Herrlichkeit, ſo ſind ſie doch alle gleicher Seligkeit im Anſchauen und Lobpreis des Dreieinigen theilhaftig, und die Herrlicheren werden nur größere Barmherzigkeit preiſen, die minder Herrlichen aber in Liebe ihnen ihren Vorzug nicht nur gönnen, ſondern ſich deſſelben ſogar freuen, und in dieſer Freude ihn gleichſam ſelber mitgenießen. *Εἴτε δοξάζεται ἓν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη.* 1 Cor. 12, 26. Vgl. Röm. 12, 15.*)

*) Sehr entſchieden ſpricht ſich dagegen Splittgerber a. a. O. S. 248 ff. für ein Fortbeſtehen der irdiſchen Thätigkeiten und

Wir haben nun schon bemerkt, daß die leibliche Auferstehung der im Himmel seligen Geister und die Verwandlung

---

Lebensordnungen im Jenseits wenn auch in verklärter Form aus. „Aus dem Allen aber," sagt er, „ergiebt sich für uns im Allgemeinen der Schluß, daß in der jenseitigen Welt jedem Einzelnen Gelegenheit gegeben werden wird, die ihm von Gott geschenkten Kräfte des Leibes und Geistes, welche durch die Auferstehung auf das Herrlichste wieder hergestellt worden sind, in einem bestimmten Berufe zur Ehre Gottes, zum Nutzen seiner miterlösten Brüder und zur Förderung seiner eigenen Seligkeit anzuwenden, — in einem Berufe, auf welchen unsere eigenthümliche Begabung (Individualität) schon im Diesseits angelegt war als das höchste Ziel ihrer Entwickelung, welchen sie aber häufig genug auf Erden verfehlt und selbst im günstigsten Fall nie völlig erreicht hat, weil das Endziel desselben nicht in der diesseitigen Weltentwicklung liegt! Nur ist dabei wohl zu beachten, daß sämmtliche irdische Berufsarten sich im Jenseits einer völligen Umwandlung unterwerfen, ihre irdische Hülle gänzlich abstreifen, und das in ihnen verborgen liegende Endziel aus sich heraus treten lassen müssen, um des Fortbestehens in der neuen Welt gewürdigt zu werden." Es fragt sich aber eben, ob diese völlige Umwandlung der irdischen Berufsarten, dieses gänzliche Abstreifen ihrer irdischen Hülle nicht einem absoluten Aufheben der irdischen Berufsarten selber gleich kömmt. — Auch das Fortbestehen der Kirche, dieser höchsten Lebensordnung des Reiches Gottes wird dann nach Stellen wie Matth. 16, 18. Hebr. 12, 22 f. Apoc. 21, 2 ff. behauptet und gefragt: „Wird aber diese vollkommene Gemeinschaft der Heiligen mit ihrem Haupte und unter einander, dieses letzte Endziel aller kirchlichen Entwickelung auf Erden, dann nicht die höchste und ewig bleibende Lebensordnung des Reiches Gottes sein, welche alle Verhältnisse der Kinder Gottes in der jenseitigen Welt verklärend durchdringen wird, wenn auch selbstverständlich von einer sinnlichen Anbetung, von Sacramenten

der auf Erden lebenden Gläubigen, so wie die Neuschöpfung Himmels und der Erden erst beim Abschluß dieses gegen-

---

und Gnadenmitteln, von Tempeln und Altären wie von allen sonstigen irdischen Formen des Gottesdienstes dort nicht mehr die Rede sein kann, wo sie alle den Herrn schauen sollen von Angesicht zu Angesicht, wo Er mitten unter ihnen wohnen und sich ihnen in unmittelbarem persönlichen Verkehr offenbaren wird, wie einst den Ureltern im Paradiese!" Wir fragen dagen: Wer leugnet denn das Alles? Das ist ja aber gerade gar nichts Anderes als die Aufhebung der Kirche mit allen ihren irdischen Ordnungen zu einer um ihr himmlisches Haupt geschaarten triumphirenden Gemeinde der Heiligen. — „Wohl kann ich mir nicht verhehlen," sagt endlich Splittgerber, „daß man gegen die vorstehenden Ausführungen im erhöhten Maße den Vorwurf erheben wird, als übertrüge ich die diesseitigen endlichen Verhältnisse auf den verklärten Zustand im Jenseits. Aber ich kann mich nun einmal nicht hineinfinden in die nebelhafte Vergeistigung unserer Zeit (Spiritualismus), welche eine so überspannt-geistige und erhabene Vorstellung von dem Jenseits hegt, daß alles bestimmt-ausgeprägte, eigenthümlich unterschiedene und wirkliche Leben darin verschwimmt, und alle eigene Selbstthätigkeit der Geister dadurch aufgehoben wird, zumal da diese Vorstellungsweise des jenseitigen Lebens von selbst der alle persönliche Fortdauer leugnenden All-Vergottung (Pantheismus) in die Hände arbeitet!" Als ob mit der Aufhebung der Individualität mit ihren besonderen für die Zwecke dieses Erdenlebens angelegten Eigenschaften und Gaben auch schon die in Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung bestehende Persönlichkeit selber aufgehoben wäre. Die Individualität gehört eben der Natursphäre, die Persönlichkeit der Geistessphäre an. Gegen den landläufig gewordenen Vorwurf des Spiritualismus haben wir uns schon verwahrt. Weder die σώματα noch der κόσμος werden aufhören, aber die σώματα wie der κόσμος werden im Jenseits nach der Schrift πνευματικά, spiritualia geworden sein, und insonderheit

wärtigen Aeons nach Erfüllung der Zahl der Erwählten, also nicht successiv, sondern auf einmal am Ende der Tage erfolgen wird. Selbstverständlich aber werden diese Vollendungsacte durch Christum den Erlöser, Wiederhersteller und Vollender der abgefallenen Creatur vollzogen werden, also mit seiner uns schon von der Christologie her bekannten Wiedererscheinung verknüpft und durch dieselbe vermittelt sein. Die Ordnung der eschatologischen Vorgänge ist demnach folgende: Die Aufnahme der gläubig Verstorbenen in den Himmel, die Wiederkunft des Herrn zu der das bis dahin Verborgene offenbar machenden und vollendenden Krisis, die Auferweckung der Todten und die Verwandlung der Lebenden, die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, und die Versetzung der Vol-

---

gilt von dem prophetischen Worte alten und neuen Testaments das Wort des Herrn Joh. 6, 63: *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν, πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστιν.* Uebrigens kann neben der Persönlichkeit auch der Kern der Individualität in verklärter Form im Jenseits erhalten bleibend gedacht werden, ohne daß daraus folgt, daß auch ein Fortbestehen der irdischen Thätigkeiten und Lebensordnungen wenn auch in verklärter Form zu statuiren sei. So sagt Joh. Gerhard l. XXVIII c. 4. § 88: Si idem numero resurget (corpus), habebit etiam easdem conditiones individuantes, inter quas una ex praecipuis est sexus determinatus. Adde quod in resurrectione non ipsa natura individui nec perfectio aut integritas specierum, sed vitia duntaxat naturae sint abolenda. Dennoch wissen weder er, noch die älteren Dogmatiker überhaupt etwas von einem jenseitigen Analogon irdischer Thätigkeiten und Lebensordnungen. Zum allermindesten wird hier jedes philosophari extra scripturam sacram zu vermeiden, und eine aus docta ignorantia hervorgehende *ἐποχή* geboten sein.

lendeten in diese neue Welt zu ewiger geist-leiblicher Seligkeit und Herrlichkeit.*)

Die Bekenntnißschriften unserer Kirche sind in ihren eschatologischen Bestimmungen über die allgemeinen biblischen Grundzüge der Lehre und das Credo der ökumenischen Christenheit nicht hinaus gegangen. Das Symbolum Apostolicum bekennt in seinem dritten Artikel nur „Auferstehung des Fleisches**) und ein ewiges Leben." Ebenso sagt das Sym-

*) Vgl. Splittgerber S. 193 f.: „Hiernach hätten wir uns die Reihenfolge der letzten Ereignisse in folgender Weise vorzustellen: „Der Herr erscheint in großer Kraft und Herrlichkeit, umgeben von seinen heiligen Engeln. Während seiner Niederfahrt geschieht durch eine Wirkung seiner allmächtigen Kraft in einem Augenblick die Auferstehung der Todten; die auferstandenen Gerechten werden alsdann plötzlich hinweggerückt auf Wolken in die Luft zur Begegnung mit dem Herrn, den sie festlich begrüßen und einholen. Nun erfolgt als Schlußakt der Weltgeschichte das jüngste Gericht, wie es Matth. 25, 31 ff. in so großartigen Zügen geschildert wird. Nach Beendigung desselben aber bricht, während der Herr mit den Gerechten zu dem höchsten, unsichtbaren Himmel aufsteigt, der Weltbrand los, und geschieht im Anschluß daran die Verklärung des Weltalls, und auf die erneuerte Erde fährt endlich der Herr mit seiner ganzen Begleitung hernieder, um dort ewiglich unter den verklärten Menschenkindern zu wohnen."

**) Thomasius bemerkt a. a. O. S. 472 Anm.: „Mit Unrecht bestreitet man von dieser Stelle (1 Cor. 15, 50) aus den Ausdruck des apostol. Symbolums resurrectio carnis, der auch nur die Identität der Substanz, nicht der Beschaffenheit derselben aussagen will. Der Apostel Paulus nennt den Auferstehungsleib allerdings σῶμα (worin übrigens schon der Begriff der Stofflichkeit liegt), nicht: σῶμα τῆς σαρκός = ἁμαρτίας; aber 1 Kor. 15, 39. 40.

bolum Nicaenum: „Ich warte auf die Auferstehung der Todten und ein Leben der zukünftigen Welt". Und das Symbolum Athanasianum: „Von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten. Und zu seiner Zukunft müssen alle Menschen auferstehen mit ihren eigenen Leibern. Und müssen Rechenschaft geben, was sie gethan haben. Und welche Gutes gethan haben, werden ins ewige Leben gehen; welche aber Böses gethan ins ewige Feuer." Der siebzehnte Artikel der Augustana lautet: „Auch wird gelehrt, daß unser Herr Jesus Christus am jüngsten Tage kommen wird zu richten, und alle Todten auferwecken, den Gläubigen und Auserwählten ewiges Leben und ewige Freude geben, die gottlosen Menschen aber und die Teufel in die Hölle und ewige Strafe verdammen". Dies bestätigt die Apologie in ihrem siebzehnten

---

braucht er doch auch σάρξ zur Bezeichnung des Stofflichen überhaupt, und zwar in specieller Anwendung auf den Auferstehungsleib; in sofern kann man nicht einmal sagen, daß jener Ausdruck dem paulinischen Sprachgebrauch widerspreche. Uebrigens redet ja der Herr selbst Joh. 6 von „„seinem Fleisch, welches das Leben gibt"", trotz des Zusatzes ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν. Vgl. auch Delitzsch Psychol. 402." Wir unsrerseits halten die Deutung der von Thomasius angeführten Schriftstellen nicht für stichhaltig. Der so zu sagen massive Ausdruck resurrectio carnis ist aus der kirchlicher Seits auf die Auferstehung des Fleisches bezogenen Stelle Hiob 19, 26 (vgl. auch Luthers Uebersetzung) entnommen, und deshalb gewählt, um die Identität des gegenwärtigen Todes- und des zukünftigen Auferstehungsleibes mit unausweichlicher Bestimmtheit zu bezeichnen. Das schließt gar nicht aus, daß der gegenwärtige Fleischesleib als verklärter Geistesleib auferstehen wird. Sagt doch auch der Auferstandene Luc. 24, 39 noch von seinem Verklärungsleibe ὅτι σάρκα καὶ ὀστέα ἔχει.

Artikel. Vgl. Art. Smalcaldici P. I. 4: „Dieſe Artikel ſind in keinem Zank noch Streit, weil wir zu beiden Theilen dieſelbigen bekennen. Darum nicht vonnöthen, jetzt davon weiter zu handeln". Der kleine Catechismus ſagt in der Erklärung des dritten Artikels: „In welcher Chriſtenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünde reichlich vergiebt, und am jüngſten Tage mich und alle Todten auferwecken wird, und mir ſammt allen Gläubigen in Chriſto ein ewiges Leben geben wird. Das iſt gewißlich wahr". Dies führt der große Catechismus weiter aus in den Worten: „Indeß aber, weil die Heiligkeit angefangen iſt und täglich zunimmt, warten wir, daß unſer Fleiſch hingerichtet und mit allem Unflath beſcharret werde, aber herrlich herfürkomme und auferſtehe zu ganzer und völliger Heiligkeit in einem neuen Leben. Denn jetzt bleiben wir halb und halb rein und heilig, auf daß der heilige Geiſt immer an uns arbeite durch das Wort und täglich Vergebung austheile, bis in jenes Leben, da nicht mehr Vergebung wird ſein, ſondern ganz und gar reine und heilige Menſchenvoller Frömmigkeit und Gerechtigkeit, entnommen und ledig von Sünde, Tod und allem Unglück, in einem neuen unſterblichen und verklärten Leibe. — Daß aber hier ſteht Auferſtehung des Fleiſches, iſt auch nicht wohl deutſch geredet. Denn wo wir Deutſchen Fleiſch hören, denken wir nicht weiter denn in die Scharren. Auf recht deutſch aber würden wir alſo reden: Auferſtehung des Leibes oder Leichnams; doch liegt nicht große Macht daran, ſo man nur die Worte recht verſteht". Endlich ſagt die Formula Concordiae Act. I. gegen die Flacianiſche Irrlehre: „Zum vierten, im Artikel von der Auferſtehung zeuget die Schrift, daß eben dieſes unſeres

Fleiſches Subſtanz, aber ohne Sünde, auferſtehen, und daß wir im ewigen Leben eben dieſe Seele, aber ohne Sünde, haben und behalten werden". Vgl. auch noch Gr. Catech. IV. Von der Taufe: „Selig werden aber weiß man wohl, daß nichts anderes heiße, denn von Sünden, Tod, Teufel erlöſet, in Chriſti Reich kommen und mit ihm ewig leben". Form. Conc. Art. VI a. E.: „Bis das Fleiſch der Sünden ganz und gar ausgezogen und der Menſch vollkömmlich in der Auferſtehung erneuert, da er weder der Predigt des Geſetzes noch ſeiner Drohung und Strafe, wie auch des Evangelii nicht mehr bedürfen wird, die in dies unvollkommene Leben gehören. Sondern wie ſie Gott von Angeſicht zu Angeſicht anſchauen, alſo werden ſie durch Kraft des einwohnenden Geiſtes Gottes freiwillig, ungezwungen, ganz rein und völlig mit eitel Freuden den Willen Gottes thun, und ſich an demſelben ewig erfreuen". Ueber die Herrlichkeitsgrade aber, welche das Bekenntniß unter dem Geſichtspunkt beſonderer Belohnungen für beſondere Leiſtungen und Trübſale der Heiligen faßt, ſ. Apol. ed. Hase p. 96 s. p. 137. Daß die Bekenntnißſchriften unſerer Kirche ſich mit dieſen allgemeinſten, weſentlich ſchon in den ökumeniſchen Symbolen enthaltenen Grundzügen der Lehre von den letzten Dingen begnügen, kömmt, wie die Schmalkaldiſchen Artitel ſelber bemerkt haben, daher weil über dieſe Punkte kein Streit entſtanden iſt. In der That haben ja hierüber in der Kirche niemals allgemeine tiefgreifende dogmengeſchichtliche Bewegungen ſtatt gefunden. Was ſonſt im Einzelnen in den Symbolen von Polemik gegen römiſche Irrthümer, wie z. B. gegen die Lehre vom Purgatorium, oder von poſitiven Ausführungen einzelner Momente bei den alten Dog-

matikern vorkömmt, werden wir, so weit erforderlich, später betreffenden Ortes notiren.

Bei diesen spärlichen über das Schriftzeugniß nicht hinausgehenden Andeutungen der Bekenntnißschriften, so wie bei dem Gegenstande unserer Hoffnung selber, von dem wir keinerlei gegenwärtige Erfahrung haben, sind wir also in unserer Darstellung des zukünftigen Vollendungszustandes ganz und ausschließlich auf das Wort der Schrift angewiesen. Wenn irgendwo, so handelt es sich hier, wie im Grunde überall in den Lehren des Heiles, nicht um subjective Gefühlserfahrung, sondern um nackten vom Geiste gewirkten Glauben an das Wort. Wir gehen deshalb sofort zum Schriftbeweise für die von uns aufgestellten dogmatischen Sätze über.

Als den eigentlichen neutestamentlichen locus classicus für die Christenhoffnung, daß die erlöste Seele sogleich nach dem Tode des Leibes zur Gemeinschaft mit dem Herrn, zum Anschauen Gottes und zur Herrlichkeit des Himmels gelangt, können wir wohl die Stelle 2 Corinth. 5, 1—10 bezeichnen. Der Apostel knüpft mit seinem οἴδαμεν γάρ V. 1 an die Schlußworte des vierten Kapitels V. 16—18 an. Er hatte daselbst gesagt, daß er und die Seinen unter allen Leiden und Verfolgungen, welche sie treffen, nicht müde und muthlos werden; denn wenn auch der äußere Mensch aufgerieben werde, so werde doch der innere Mensch täglich erneuert und aufgefrischt. Dies geschieht durch die Hoffnung, welche ihnen gegeben ist, daß die augenblickliche leichte Trübsal in überschwänglicher Weise eine ewige schwer wiegende Herrlichkeit wirkt, ihnen, die nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare blicken, denn das Sichtbare sei vergänglich, das

Unsichtbare aber ewig. Also nicht auf die Leiden dieser Zeit, die vor Augen liegen, sondern auf die zukünftigen Güter des Himmels, die noch nicht geschaut werden, ist das Auge seines Glaubens und seiner Hoffnung gerichtet. Diese Güter liegen gleich bei dem Uebergange aus der Zeit in die Ewigkeit bereit, sind also geistlicher Natur, bestehend in der im Anschauen Gottes bereiteten Seligkeit, wiewohl sie bei der Parusie in der Auferstehung sich leiblich vollenden werden. Daß diese Seligkeit des Himmels nun ihm sogleich nach dem Tode bereitet ist, führt der Apostel K. 5 weiter aus. Denn wir wissen, beginnt er V. 1, daß falls unser irdisches Zelthaus abgebrochen sein wird, wir einen Bau von Gott haben, ein Haus, das nicht mit Händen gemacht ist, das ewig ist im Himmel. Das irdische Zelthaus ist dieser vergängliche hinfällige Leib. Paulus setzt also für sich selbst die Möglichkeit, daß sein irdisches Zelthaus abgebrochen werden, d. h. daß er noch vor der Parusie des Herrn sterben könnte. Der von Gott errichtete Bau, das nicht mit Händen gemachte ewige Haus im Himmel ist nun die unzerstörbare himmlische Hütte, in die er sogleich nach dem Tode einzugehen hofft. Er nennt dieselbe im Bilde bleibend eine *οἰκοδομή*, eine *οἰκία*, weil er den irdischen Leib so bezeichnet hatte, wozu Bengel jedenfalls sinnreich bemerkt: Paulum tabernacularium metaphora ab arte sua potuit eo magis afficere. Schon Hiob 4, 19 wird der gegenwärtige Leib ein leimernes Haus genannt, und 2 Petr. 1, 13 heißt er *τοῦτο τὸ σκήνωμα*, und ist V. 14 von der *ἀπόθεσις*, wie an unserer Stelle von der *κατάλυσις τοῦ σκηνώματος* die Rede, vergl. auch Sap. Sal. 9, 15, dahingegen Luc. 16, 9 von den *αἰωνίοις σκηναῖς*, in welche die

Gläubigen aufgenommen werden ſollen, desgleichen Joh. 14, 2 von den *μοναῖς πολλαῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός*, vergl. Hebr. 8, 2 *ἡ σκηνὴ ἡ ἀληθινὴ, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος καὶ οὐκ ἄνθρωπος*, und 10, 19 *ἡ εἴσοδος τῶν ἁγίων* der Eingang in das himmliſche Heiligthum. Mit einem ähnlichen Bilde wird Hebr. 11, 10. 16. 12, 22. 13, 14 der Himmel *ἡ τοὺς θεμελίους ἔχουσα πόλις, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός, ἡ πατρὶς ἡ ἐπουράνιος*, die *πόλις θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος, ἡ μέλλουσα πόλις* genannt. Vgl. auch Apok. 21, 3. Es könnte eingewendet werden, nicht der Himmel ſelbſt heiße in unſerer Stelle *οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ*, ſondern es ſei von einer *οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος* im Himmel *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* die Rede. Darauf aber hat richtig ſchon Calov geantwortet: Coelum est *ποῦ* commune Electorum, *οἰκία* vero cujusvis proprium *ποῦ* in coelis, wie ja auch der Herr Luc. 16, 9 von den ewigen Hütten, und Joh. 14, 2 von den vielen Wohnungen im Hauſe ſeines Vaters ſpricht. Vergl. Judä V. 6 das *ἴδιον οἰκητήριον* und Apoſtg. 1, 25 den *ἴδιος τόπος*. — Wir halten es nämlich für undurchführbar, die *οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ*, die *οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς* mit Thophylact, den Socinianern, Grotius und neueren Auslegern, vgl. beſonders Meyer z. St., auf den zukünftigen Auferſtehungsleib zu beziehen. Denn das Präſens *ἔχομεν* bezeichnet offenbar das, was ſogleich nach dem Tode dieſes irdiſchen Leibes unſer wirklicher realer Beſitz iſt. Es kann alſo nicht von einem bloß idealen Beſitze gemeint ſein, was nur auf den göttlichen Rathſchluß hinausliefe, welcher uns den Auferſtehungsleib erſt bei der vielleicht noch fernen Paruſie

beizulegen beſchloſſen hat. Ueberdies ſind die gewählten Ausdrücke wenig paſſend auf den Auferſtehungsleib. Denn ſchon der natürliche Leib, nicht bloß der Auferſtehungsleib, iſt eine *οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ*, vgl. 1 Cor. 12, 18, und umgekehrt iſt der Auferſtehungsleib eben ſo wenig wie der natürliche Leib ſchlechtweg eine *οἰκία ἀχειροποίητος* zu nennen, da auch er urſprünglich auf dem Wege natürlicher Fortpflanzung entſtanden iſt, und wenn auch verklärt, doch fortwährend in ſubſtantieller Identität mit dem menſchlich erzeugten Leibe ſich befindet. Nur der Himmel iſt *ἀχειροποίητος*, weshalb auch nur er nach Hebr. 9, 24 *τὰ ἅγια ἀχειροποίητα* genannt werden kann. Vgl. Marc. 14, 58 *ναὸς ἀχειροποίητος*, Col. 2, 11 *περιτομὴ ἀχειροποίητος*. Auch iſt nur der Himmel *αἰώνιος* im eigentlichen Sinne des Wortes, weil Gott im Himmel iſt, weil der Himmel da iſt, wo Gott iſt, Gott aber ewig iſt. Endlich iſt der Auferſtehungsleib auch nicht *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, und wird uns nicht *ἐξ οὐρανοῦ* V. 2 herabgereicht, da er vielmehr *ἐκ τῆς γῆς* auferweckt wird. Und nicht einmal wird er irgendwo in der Schrift *ἐπουράνιος* genannt, obgleich wir ſelber nach der Auferſtehung *ἐπουράνιοι* ſein werden, vgl. 1 Cor. 15, 48 f. Es wird alſo doch dabei bleiben müſſen, daß der Apoſtel im erſten Verſe unſeres fünften Kapitels die gewiſſe Zuverſicht ausdrückt, gleich nach dem Tode in den Herrlichkeitshimmel überzugehen, wodurch ſelbſtverſtändlich nicht ausgeſchloſſen, vielmehr mittelbar als Folge mit eingeſchloſſen iſt, daß dieſe geiſtige Seligkeit dereinſt bei der Paruſie in der Auferſtehung zur verklärten Leiblichkeit ſich vollenden wird, nur daß von dieſer leiblichen Auferſtehung V. 1 nicht nur nicht ausſchließlich, ſondern auch

nicht ausdrücklich die Rede iſt. Wenn wir alſo auch das Schwanken nicht billigen können, welches Calvin zu unſerer Stelle in den Worten bekundet: Huic (scil. corpori mortali) opponit aedificium perpetuae durationis, quo nomine incertum est an significet statum beatae immortalitatis, qui post mortem fideles manet (was wir unſrerſeits für die einzig richtige Auslegung halten), an vero corpus incorruptibile et gloriosum, quale post resurrectionem erit. In utrovis sensu nihil est incommodi (während wir unſrerſeits in dieſem letzteren sensus viele incommoda gefunden haben): ſo iſt doch an ſich und objectiv richtig, nur nicht in V. 1 exegetiſch unmittelbar begründet, wenn Calvin mit den Worten ſchließt: Quamquam malo ita accipere, ut initium hujus aedificii sit beatus animae status post mortem, consummatio autem sit gloria ultimae resurrectionis.

Durch unſere Auffaſſung von V. 1 iſt nun auch ſchon die Auffaſſung von V. 2 und 3 gegeben und dadurch bedingt. Der Apoſtel fährt nämlich fort: Denn in dieſem Zelthauſe (ἐν τούτῳ sc. τῷ σκήνει vgl. V. 4) ſeufzen wir auch, indem wir unſere Behauſung, die vom Himmel iſt, darüber anzuziehen (ἐπενδύσασθαι) ſehnlich begehren V. 2, da wir ja auch angezogen oder bekleidet (ἐνδυσάμενοι) nicht nackt (οὐ γυμνοί) werden erfunden werden V. 3. Τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ſteht in Rückbeziehung und entſpricht der οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ, der οἰκία ἐν τοῖς οὐρανοῖς V. 1. Die Behauſung iſt vom Himmel, weil ſie von Gott iſt, weil Gott ihr Urheber iſt, und weil ſie eben deshalb himmliſcher Natur und Beſchaffenheit iſt, ſo daß τὸ οἰκητήριον ἡμῶν

τὸ ἐξ οὐρανοῦ nicht wesentlich verschieden ist von τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐπουράνιον. Vgl. Luc. 11, 13: ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ, 20 4: τὸ βάπτισμα Ἰωάννου ἐξ οὐρανου ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων; auch Joh. 8, 23: ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί. Der Apostel sehnt sich also die himmlische Behausung als ein Kleid anzuziehen. Wie der irdische Leib theils als Haus, theils als Kleid der Seele betrachtet werden kann, so auch der Himmel. Der Uebergang zum Bilde des Anziehens eines Gewandes geschieht schon im Vorblick auf V. 3. Das Seufzen ist aber hier nicht sowohl von der Empfindung der Leiden dieser Zeit, denen der irdische Leib unterworfen ist, als vielmehr von der heißen Sehnsucht nach des Himmels Herrlichkeit ausgepreßt zu denken, welche positive Sehnsucht allerdings ja durch den Wunsch, von den Leiden dieser Zeit befreit zu werden, negativ gesteigert erscheint. Dies unser sehnsüchtiges Seufzen nach des Himmels Herrlichkeit, begründet (daher das γάρ V. 2) als eine vom Geiste Gottes selbst in uns gewirkte Sehnsucht, die V. 1 ausgesprochene Gewißheit (vgl. das οἴδαμεν V. 1) ihrer Erfüllung. Paulus sagt nun aber nicht ἐνδύσασθαι, sondern ἐπενδύσασθαι, welches ἐπενδύσασθαι durch das ἐνδυσάμενοι V. 3 erklärt und begründet wird. Als wollte er sagen: Ich werde von einem Ueberkleidetwerden (ἐπενδύσασθαι), denn wir werden ja bei unserem Eingange in den Himmel schon bekleidet sein, also das Himmelsgewand über diese unsere Bekleidung anziehen. Da wir ja auch (εἴγε καί V. 3, wie wir als Gläubige bestimmt hoffen und voraussetzen) bekleidet (ἐνδυσάμενοι, trotz unserer Entkleidung vom irdischen Leibe durch den Tod) nicht nackt (οὐ γυμνοί) werden erfunden werden

(nämlich bei unſerem Eingange in den Himmel). Das Kleid der Seele, welches die Gläubigen haben und mitbringen, um das Himmelskleid darüber anzuziehen, iſt Chriſtus und ſeine Gerechtigkeit. Richtig alſo Calvin: Fideles qui vestiti Christo ejusque justitia ornati in conspectu Dei apparent, recipiunt vestem gloriosam immortalitatis. Und Calov: Recte alii de communi superinditione gloriae accipiunt, quasi verbo ἐπενδύσασθαι conferatur sempiterna illa gloria vesti pretiosae, siquidem aliunde, nempe a Deo, animae nostrae fidem indutae velut ornatus vestisque pretiosior superinduetur coelestis gloria. Vgl. Röm. 13, 14: ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, Gal. 3, 27: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε, auch das ἔνδυμα γάμου Matth. 22, 11. 12, von welchem der Gaſt entblößt (οὐκ ἐνδεδυμένος alſo γυμνός) war, und über die geiſtliche γυμνότης im Gegenſatze zu den ἱμάτια λευκά Apok. 3, 17. 18. 16, 15. — Diejenigen Ausleger, welche in V. 1 die Erwartung des Auferſtehungsleibes ausgeſprochen finden, vermögen den Verſen 2 und 3 keinen haltbaren Sinn abzugewinnen. Zunächſt kann ſchon die Gewißheit, bei der Paruſie den gehofften Auferſtehungsleib zu erhalten V. 1, gar nicht in logiſch ſtringenter Weiſe durch die Sehnſucht nach dem Verwandlungsleibe, die dann in V. 2 enthalten ſein ſoll, begründet werden. Dann aber fragt ſich, in wiefern die Berechtigung dieſer Sehnſucht nach dem Verwandlungsleibe in den Worten εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα ausgedrückt ſein kann? Die gewöhnliche Auslegung derſelben giebt Grotius folgender Maßen an: Si (= quandoquidem) nos iste dies deprehendet cum corpore, non exutos cor-

pore, si erimus inter mutandos non inter mortuos. Wir wünſchen nicht zum Auferſtehungsleibe, ſondern zum Verwandlungsleibe zu gelangen V. 2, da ja wenn dieſer Wunſch, wie wir beſtimmt hoffen, uns erfüllt wird, wir bei der Paruſie nicht nackt, nicht körperlos, nicht von dieſem unſerem irdiſchen Leibe entkleidet, ſondern mit demſelben bekleidet werde erfunden werden V. 3. Dieſe Auffaſſung iſt aber, wie richtig auch Meyer bemerkt hat, ſchon ſprachlich unmöglich. Denn da wir dieſen irdiſchen Leib nicht etwa erſt bei der Paruſie anziehen, ſondern ſchon von Geburt an angezogen haben und bei der Paruſie, wenn wir ſie erleben, mit demſelben angethan ſind, ſo hätte es nicht im Aoriſt ἐνδυσάμενοι, ſondern im Perfektum ἐνδεδυμένοι heißen müſſen. Auch iſt die durch εἴγε ausgedrückte beſtimmte Hoffnung und gewiſſe Erwartung, die Paruſie zu erleben und den Verwandlungsleib zu erhalten, nicht einmal begründet. Weiter iſt nicht recht einzuſehen, was das eigentlich für ein Vorzug iſt, bei der Paruſie noch mit dieſem irdiſchen Leibe bekleidet erfunden zu werden. Vielmehr werden nach 1 Theſſ. 4, 15—17 zuerſt die Todten aufgeweckt und dann erſt die Lebenden verwandelt werden, jene alſo dieſen ſogar vorangehen. Wollte man ſagen, die Paruſie zu erleben ſei deshalb ein wünſchenswerther Vorzug, weil wir dann nicht erſt den Schmerz des Todes durch Ausziehen des Leibes zu erdulden hätten, ſo iſt dies doch V. 3 nicht ausgeſagt, würde wohl auch eher durch οὐκ ἐκδεδυμένοι (vgl. V. 4) als durch οὐ γυμνοι ausgedrückt ſein. Doch es bedarf im Grunde keiner logiſchen Gegenargumente, da die Sache, wie bemerkt, ſprachlich von vorneherein entſchieden iſt. — Die Erklärung, welche Meyer ſelber zu V. 3 giebt, iſt

aber, wie dies bei seinen Erklärungen so oft der Fall ist, in hohem Grade künstlich und geschraubt zu nennen. Er bezieht das ἐνδυσάμενοι nicht auf das Bekleidetsein mit diesem irdischen Leibe, sondern auf das Bekleidetwerden mit dem Verklärungsleibe. Dieser werde bei der Parusie nach 1 Thess. 4, 16. 17 Allen, sowohl den Verstorbenen in der Form des Auferstehungsleibes, als den Lebenden in der Form des Verwandlungsleibes zu Theil. Darum könnten wir uns nach dem Verwandlungsleibe sehnen, und hätten nicht zu fürchten, daß wenn die Parusie uns lebend trifft, wir erst sterben und als nackte Geister ohne Leiblichkeit vor dem Herrn erscheinen müßten. Einmal aber hätte man dann der Deutlichkeit wegen wohl erwartet: εἴγε καὶ πάντες οἱ ζῶντες καὶ οἱ νεκροί (oder πάντες οὐ μίνον οἱ νεκροὶ ἀλλὰ καὶ οἱ ζῶντες), ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εἱρεθησόμεθα. Dann aber wäre an sich ja wohl möglich, daß die Lebenden bei der Parusie erst sterben und dann, wie die schon Gestorbenen, wieder auferweckt werden würden. Daß statt dessen die Lebenden sogleich werden verwandelt werden, verkündet Paulus 1 Cor. 15, 51 als ein besonderes μυστήριον. Endlich giebt Meyer selbst zu, daß der ganze Zusatz V. 3 eigentlich unnöthig war, und von Paulus nur in Gegensatz zu den Corinthischen Auferstehungsleugnern gemacht sei. Welcher Leser mochte aber wohl in den Worten V. 3 eine solche gegensätzliche Beziehung aufzuspüren im Stande sein, die noch dazu gar nicht wie 1 Cor. 15 in der Form der wiederlegenden Argumentation, sondern der bloßen apostolischen Behauptung aufträte. Und wollte man eine Rückbeziehung auf die 1 Cor. 15 gegebene Beweisführung statuiren, so hätte dieselbe doch nicht absolut

stillschweigend statt finden können, sondern hätte irgendwie redend angedeutet sein müssen.*)

*) Ist unsere Auslegung von V. 1—3 begründet, so bedarf es, wie überhaupt nicht, so um so weniger einer Widerlegung der von Rinck a. a. O. S. 169 ff. aufgestellten Behauptung, daß nach V. 1 und 3 die gleich nach dem Tode stattfindende Bekleidung auf eine Leiblichkeit zu beziehen sei, mit welcher die Seele in dem Zwischenzustande zwischen Tod und Auferstehung [im Jenseits angethan sein soll. Auch das Bild von den weißen Kleidern, mit denen in der Apokalypse die Ueberwinder angethan sind, bietet keinen Beweis für die Leiblichkeit im Zwischenzustande, um so weniger als die Seelen der Märtyrer K. 6 V. 11 (vgl. 3, 5) diese Kleider nicht schon von vorneherein haben, sondern erst später erhalten. Haltbaren Schriftgrund weiß diese theosophische Lehre also nicht aufzuweisen. Wenn nun aber Rinck den Zwischenleib des Wiedergeborenen schon von Lebens- und Herrlichkeitskräften durchdrungen sein läßt, so erscheint dadurch sogar die Schriftlehre von der Auferstehung der Todten auf das Ernstlichste bedroht. Zwar will Rinck dieselbe daneben noch festgehalten wissen. Es ist aber nicht einzusehen, mit welchem Rechte. Der geistlich gewordene Auferstehungsleib ist dann in der That von dem geistlichen Zwischenleibe nicht mehr wesentlich zu unterscheiden. Wir gewinnen so gewissermaßen einen Doppelleib, und Nothwendigkeit, wie Zweckmäßigkeit der Todtenauferstehung fällt dahin. Mit der Bemerkung von Rinck S. 189 Anm., die Zwischenleiblichkeit könne als etwas Unvollendetes noch nicht als „Leib", sondern nur als „Kleid" bezeichnet werden, die im Grunde doch ein bloßes Wortspiel zu nennen ist, ist das Bedenken doch wahrlich nicht erledigt. Dies Bedenken ist auch Splittgerber nicht entgangen, der deshalb a. a. O. S. 77 f. diese Zwischenleiblichkeit mit Delitzsch als einen durchaus stofflosen Erscheinungsleib angesehen wissen will, der nur zur unmittelbaren Selbstdarstellung und Selbstbethätigung der Seele während des Mittelzustandes

Der Apoſtel hatte V. 2 der Sehnſucht, in des Himmels Herrlichkeit einzugehen, deren Erfüllung er als Gläubiger

dient, was wir unſrerſeits freilich von der reinen abſolut immateriellen Geiſtigkeit der abgeſchiedenen Seele nicht mehr zu unterſcheiden wiſſen. Dabei will Splittgerber jene feinere ätheriſche Stofflichkeit in dem jetzigen Leibe durchaus nicht beſtreiten. Sie bilde den ſtofflichen Kern oder Lebenskeim für den zukünftigen Auferſtehungsleib, ſie werde aber deshalb auch mit in's Grab geſenkt und ſchlummere daſelbſt bis zum jüngſten Tage. — Kahnis a. a. O. S. 555 meint, die Meinung derer, welche den Geiſtern der Seligen Leiblichkeit zuſchreibt, habe Anſprechendes, ja Wahrſcheinliches. Spieß Entwicklungsgeſchichte der Vorſtellungen vom Zuſtande nach dem Tode, ſagt S. 564 f., die Vorſtellung, daß die nach dem Tode des Erdenlebens fortdauernde Seele mit einem neuen Organe ausgeſtattet ſei, empfehle ſich als eine aus dem Weſen und der Beſtimmung der Seele ſich ergebende, einleuchtende Folgerung, und als eine, wenn auch nicht über allen Zweifel erhabene, ſo doch wahrſcheinliche Hoffnung. Ihm freilich iſt dieſer jenſeitige Seelenleib mit dem zukünftigen Auferſtehungsleib identiſch. Während Kahnis und Spieß die Annahme einer jenſeitigen Seelenleiblichkeit für wahrſcheinlich halten, nimmt Thomaſius a. a. O. S. 436 f. ſie in Abrede. Er ſagt: „Dagegen finde ich in den angef. St. der Apoc. keine Beſtätigung der weitverbreiteten Vorſtellung von einer Zwiſchenleiblichkeit der Seelen, mag man dieſe ſogenannte prima stola auch aus noch ſo feinem materiellen Stoff gewirkt ſein laſſen, wie z. B. Dante thut. Die „weißen Kleider" (3, 5. 6. 6, 11. 7, 9) gehören dem Geſichte an, ſie verſinnbildlichen die innere Reinheit (19, 8); es heißt ja ausdrücklich von jenen Seligen: „ſie haben ihre Kleider gewaſchen (weiß gemacht) in dem Blute des Lammes" 7, 14; was aber die Hauptſache iſt: die Annahme einer Zwiſchenleiblichkeit widerſpricht der Schriftlehre vom Tod (§ 86), welcher Leib und Seele gänzlich ſcheidet, ſie iſt unvereinbar mit 2 Kor. 5, 1 ff., mit der Bezeich-

gewiß ist V. 3, Ausdruck gegeben. Diese vom Geiste gewirkte Sehnsucht bestätigt die V. 1 ausgesprochene Gewißheit des

---

nung der Verstorbenen als πνεύματα, als ψυχαὶ und beeinträchtigt die Lehre von der Auferstehung (§ 89). Ueberhaupt bildet sich der Leib nicht von Innen heraus durch die Thätigkeit der Seele, er wird ihr angebildet durch die Machtwirkung des Herrn. Ich bin daher ganz einverstanden mit Delitzsch: „daß die Selbstverleiblichung der Seele mittelst Anziehung irgend eines ihr äußerlichen materiellen Stoffs eine haltlose Fantasie ist" — damit fällt mir aber auch jeder Schriftgrund für eine von Delitzsch u. A. angenommene „immaterielle Leiblichkeit der Seele", die allerdings von jener „Zwischenleiblichkeit" noch unterschieden wird; — mag man sie nun ein der Seele innewohnendes Grundbild des Leibes, oder einen Extract desselben, oder eine Erscheinungsform nennen, in welcher die Seele sich gewissermaßen versichtbart." Wenn dann Thomasius in Bezug auf diese letztere Ansicht noch bemerkt: „Ich will sie nicht bestreiten, aber sie reicht in ein Gebiet hinein, für welches mir alle Sicherheit abgeht; ich kann da nur, wie auch hinsichtlich anderer eschatologischer Fragen sagen: ich weiß es nicht": so geht mir für diese Ansicht nicht nur volle Sicherheit, sondern, wie schon vorher bemerkt, auch alles Verständniß ab. Die Frage aber, ob die Seele im Tode nicht nackt, sondern umkleidet mit einem feineren ätherischen Leibe (Nervenäther), der schon während dieses Lebens das Mittelglied zwischen ihr und dem grobmateriellen Leibe bilde, aus diesem scheide, mag von Philosophie und Naturwissenschaft (Anthropologie, Physiologie, Psychologie), nicht aber von der Theologie selber, für die sie keine Bedeutung hat, aufgeworfen werden; findet also, weil nicht in der Schrift, auch in der Dogmatik keinen Platz. Mit Recht sagt daher Strauß a. a. O. S. 660, die Berufung auf die pauliniſche Stelle 2 Kor. 5, 1 ff. sei ohne Grund, außer dieser Stelle aber finde die fragliche Theorie in keiner andern auch nur scheinbaren Vorschub; vielmehr sei ihr die ganze Weltanschauung des N. T. schnurstracks zuwider. Mit demselben Rechte aber sagt

wirklichen Vorhandenſeins dieſer himmliſchen Herrlichkeit ſogleich nach erfolgtem Tode. In dieſer Sehnſucht war zugleich mittelbar die Willigkeit enthalten, ſelbſt dieſes Leibesleben im Tode dahin zu geben, um nur baldmöglichſt zum Ziele der Sehnſucht zu gelangen. Mit V. 4 hebt nun der Apoſtel die Kehrſeite hervor. Hatte er bisher geſagt: Lieber ſterben, um nur baldmöglichſt in den Himmel einzugehen, ſo ſagt er nun: Noch lieber nicht ſterben, ſondern ohne durch den Tod hindurchzugehen, mittelſt Verwandlung in den Verklärungsleib ſogleich zur Vollendung der Himmelsherrlichkeit gelangen. Auch dieſe höchſte Sehnſucht, gleich Henoch und Elias, ohne vorher vom Leibe entkleidet zu werden, mit Leib und Seele in den Himmel entrückt zu werden, vgl. 1 Theſſ. 4, 17, enthält eine Beſtätigung der V. 1 ausgeſprochenen Gewißheit des Vorhandenſeins der Himmelsherrlichkeit. Denn ſo lange wir in dieſem Zelte ſind, hebt Paulus an, ſeufzen wir auch beſchwert (στενάζομεν βαρούμενοι). Der Nachdruck liegt hier auf dem zu dem στενάζειν V. 2 hinzutretenden βαρούμενοι. Den Grund dieſes Seufzens giebt er dann in den gleich folgenden Worten an: Weil wir nämlich (ἐφ' ᾧ) nicht

er, unſerer Meinung zufolge, vom rein logiſchen und phyſikaliſchen Standpunkte aus ebendaſ. S. 662: „Prüfen wir die Theorie von einem Aetherleibe, welcher der Seele ſchon im Tode verbleiben ſoll, nach ihrer wiſſenſchaftlichen Haltbarkeit. Da ſteht ſie nun aber auf äußerſt ſchwachen Füßen; denn ob man jenen Nervengeiſt als beſtändiges Product oder als producirendes Princip der Nerven und des Organismus überhaupt denke, ſo kann er im erſteren Falle nicht länger producirt werden, d. h. exiſtiren, als der Organismus beſteht; im andern aber iſt eben das, daß er den Leib zu produciren aufhört, ein Beweis, daß auch er zu Grunde gegangen iſt."

ausziehen ἐκδύσασθαι), ſondern darüber anziehen (ἐπενδύσασθαι) wollen, damit das Sterbliche verſchlungen werde vom Leben. Das Seufzen nach der Himmelsherrlichkeit V. 2 iſt alſo von dem Seufzen aus Todesſcheu, worin eben die Beſchwerung des Gemüthes beſteht V. 4, verſchieden, wie richtig ſchon Balduin notirt hat: Videtur hic paulo aliter usurpare vocem ingemiscendi, quam supra. Illud enim de desiderio futurae gloriae agebat, quam cum suspiriis desiderant: hic de dolore, qui est ex separatione animae a corpore, quae fit in morte. Nam desiderium animae ad corpus naturale est: naturalis ergo quoque est dolor in dissolutione animae a corpore. Wäre ſchon V. 2 und 3 von der Sehnſucht nach dem Verwandlungsleibe aus Furcht, durch den Tod von dieſem irdiſchen Leibe entkleidet zu werden, die Rede geweſen, ſo wäre der Inhalt von V. 2 und 3 und von V. 4 ziemlich tautologiſch und die Darſtellung ſchleppend zu nennen. Wie Balduin ſagt richtig auch Calov: Illic gemitus gratiae sunt ob desiderium vitae aeternae, quod a Spiritu S. est; hic gemitus naturae ob formidinem mortis. Schön ſagt in dieſer Beziehung Gregor der Große in einer von Cornelius a Lapide angeführten Stelle: Vir sanctus cum passioni se appropinquare conspicit, et naturae suae infirmitate concutitur, et spei suae soliditate roboratur, et de vicina morte trepidat, et tamen, quod moriendo verius vivat, exsultat. Ad regnum quippe non potest nisi interposita morte transire: et idcirco confidendo quasi ambigit, et quasi ambigendo confidit, et gaudens metuit, et metuens gaudet. War als Object des ἐπενδύσασθαι V. 2 zuſammenhangsgemäß die himmliſche

Behausung oder der Himmel selbst mit seiner Herrlichkeit, und V. 3 als Object des ἐνδυσάμενοι Christus mit seiner Gerechtigkeit gedacht, so ist hier V. 4 als Object ἐκδύσασθαι zusammenhangsgemäß dieser irdische Leib (τὸ σκῆνος) und als Object des ἐπενδύσασθαι der Verklärungsleib zu denken. Einen ähnlichen durch den Zusammenhang bedingten Wechsel des Objectes werden wir auch bei dem ἐνδημεῖν und ἐκδημεῖν V. 6—9 finden. Zu ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς vgl. 1 Cor. 15, 54. — Der uns aber eben hierzu bereitet, fix und fertig gemacht hat (κατεργασάμενος), ist Gott, der uns auch das Angeld des Geistes, d. i. das im Geiste bestehende Angeld, den Geist als Angeld, gegeben hat V. 5. Eben hierzu, εἰς αὐτὸ τοῦτο, hat uns Gott fertig gemacht, nämlich dazu, daß das Sterbliche verschlungen werde von dem Leben, sei es nun, daß wir nach dem Tode in den Himmel eingehend bei der Parusie durch Auferweckung, oder die Parusie erlebend durch Verwandlung zum Verklärungsleibe gelangen. Der Geist, der uns selber dazu bereitet hat, ist Unterpfand und Angeld dafür, daß uns bei der Parusie diese volle Summe der himmlischen δόξα ausgezahlt werden wird.

Da wir nun, so fährt der Apostel V. 6 fort, zu des Himmels Herrlichkeit zu gelangen, jedenfalls gewiß sind V. 5, so sind wir allezeit getrost (θαῤῥοῦντες οὖν πάντοτε, vergl. das reassumirende θαῤῥοῦμεν δέ V. 8), mögen wir nun durch den Tod hindurch in den Himmel eingehen, oder, was wir noch sehnlicher wünschen vgl. V. 4, die Parusie erlebend verwandelt werden. Obgleich wir nun aber letzteres aus natürlicher Scheu vor dem schmerzhaften Todesproceß am meisten begehren, so wollen wir doch andrerseits lieber sterben,

um nur daheim zu sein beim Herrn, als noch länger fern vom Herrn hier auf Erden in der Fremde leben, V. 6—8. Wir wissen, daß wir einheimisch seiend im Leibe (ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι) in der Fremde abwesend sind vom Herrn (ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου, peregre absumus a Domino); darum haben wir vielmehr Lust auszuwandern aus dem Leibe ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος) und einheimisch zu sein beim Herrn (ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον). Daß wir aber in diesem Leibesleben weilend ferne sind vom Herrn, wird V. 7. durch die Worte begründet: διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους, denn durch den Glauben wandeln wir (d. i. Glaube ist das Element, durch welches sich unser irdisches Leben bewegt, also sachlich nicht verschieden von: Wir wandeln im Glauben), nicht durch die Gestalt hindurch (d. i. nicht so, daß wir durch die Gestalt der Dinge selbst hindurch wandern, nicht so, daß wir von der Sache selbst umgeben sind. Ist auch εἶδος, species, Gestalt, nicht an sich gleich ὄψις, Schauen, so ist doch sachlich: durch die Gestalt der Dinge hindurch wandern, nicht verschieden von: im Schauen derselben wandeln, weshalb Luther nicht unrichtig und verständlich übersetzt hat: denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen). Die künftige ewige Heimath beim Herrn im Gegensatze zu der temporären Heimath im irdischen Leibe als einem Aufenthalte in der Fremde, welcher uns vom Herrn trennt, besteht also wesentlich in dem Gegensatze des Glaubens und der unmittelbaren Anschauung des Herrn. Ist aber der Herr hier, wie überall bei Paulus etwa mit Ausnahme in alttestamentlichen Citaten, Christus, so können wir daraus entnehmen, daß die Seligen im Himmel auch schon mit ihrem Geistesauge den

Herrn ſchauen. Zu beachten iſt aber, was Calov von der Peregrinatio a Domino, dum hic sumus in mortali corpore ſagt: Non quod Dominus a nobis absit, qui habitat in fidelibus Joh. 14, 23. 2 Cor. 6, 16 et nobiscum est usque ad consummationem seculi Matth. 28, 20. nec quod nos a Domino absumus, qui in Domino sumus, movemur et vivimus Act. 17, 28 naturaliter, etiam in eodem vivimus et sumus spiritualiter Gal. 2, 20. Joh. 14, 20, sed quod a visibili Dei praesentia adhuc alieni sumus et ab intuitiva Dei visione; nec ita sumus apud Dominum, ut ejus gloriam videamus Joh. 17, 24 quo respectu dissolvi optat Apostolus et esse cum Domino Phil. 1, 23 et latroni in cruce promittebatur, hodie mecum eris in Paradiso Luc. 23, 43. Und: Peregrinatio haec magis ad diversitatem conditionis quam ad loci intervallum referenda est. — Wenn nun der Apoſtel V. 9 fortfährt: Deshalb beſtreben wir uns auch, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντις, ihm (dem Herrn, zu welchem wir ja auch nur bei ſolchem Streben gelangen und bei ihm daheim ſein können), wohlgefällig zu ſein: ſo kann kein Zweifel ſein, daß bei ἐνδημοῦντες zu ergänzen iſt ἐν τῷ σώματι und bei ἐκδημοῦντες — ἐκ τοῦ σώματος. Mögen wir im Leibe weilen oder aus dem Leibe auswandern, d. i. im Leben wie im Sterben beſtreben wir uns dem Herrn wohlgefällig zu ſein, vergl. Röm. 14, 7. 8. Nur wer im Glauben lebt und wer im Glauben ſtirbt, iſt dem Herrn wohlgefällig und gelangt zum Anſchauen und zur Gemeinſchaft ſeiner Herrlichkeit, ſo daß alſo V. 8. 9 auf's Neue beſtätigt, was wir ſchon in V. 1. 2 gefunden haben, daß nämlich für

die Gläubigen der Tod der unmittelbare Uebergang zum ewigen seligen Leben ist. — Dahingegen die Ergänzung von πρὸς τὸν κύριον zu ἐνδημοῦντες und von ἀπὸ τοῦ κυρίου zu ἐκδημοῦντες V. 9, so schon Chrysostomus und Calvin, = mögen wir nun daheim sein beim Herrn, oder noch ferne sein vom Herrn, verstößt gegen die schriftgemäße analogia fidei, denn wenn wir daheim sind beim Herrn, so bestreben wir uns nicht mehr, ihm wohlgefällig zu sein, sondern sind ihm wohlgefällig. Der Einwand, daß V. 6 und 8 ἐνδημεῖν und ἐκδημεῖν abwechselnd auf das σῶμα und auf den κύριος bezogen war, hier aber V. 9 beides auf das σῶμα sich beziehen soll, trifft gleichmäßig die erwähnte beidesmalige Beziehung auf den κύριος, wozu noch kömmt, daß bei der letzteren Beziehung man die umgekehrte Wortstellung εἴτε ἐκδημοῦντες εἴτε ἐνδημοῦντες erwartet hätte. Der desparate Vorschlag Meyer's endlich bedarf keiner ernstlichen Widerlegung. Nach ihm nämlich soll zu ἐνδημοῦντες und ἐκδημοῦντες gar Nichts zu suppliren sein, und beide Worte sollen hier nicht, wie vorher, in figürlicher Beziehung, sondern im eigentlichen Sinne stehen, und marismatisch nur den Begriff allenthalben bezeichnen = wir mögen in der Heimath oder in der Fremde sein, d. h. wir mögen uns aufhalten, wo es sei. — Den Grund, weshalb wir uns beeifern müssen, dem Herrn gefällig zu sein, giebt der Apostel V. 10 schließlich dahin an, weil wir Alle vor dem Richterstuhle Christi offenbar werden müssen, vgl. Röm. 14, 10, damit ein Jeder empfange entsprechend dem, was er bei Leibes Leben verübt hat, es sei Gutes oder Böses. Wir ersehen aus den πάντες, daß Paulus sich und seine Genossen bisher als die Repräsen-

tanten aller Chriſten gedacht hat. Er blickt aber ſogleich auf das jüngſte Gericht bei der Paruſie, weil der Gedanke, daß wir dann cum omnibus occultis nostris, vgl. Beza, Bengel und 1 Cor. 4, 5. Röm. 2. 16, nicht Chriſto, dem wir ſchon ohnedies offenbar ſind, ſondern vor dem Richterſtuhle Chriſti den Engeln und Menſchen offenbar werden ſollen, ein beſonders ſtarkes Motiv enthält, nach Gottwohlgefälligkeit zu ſtreben. Auf die Menſchheit außerhalb des Umkreiſes der Chriſtenheit iſt hier nicht reflectirt. Die Chriſten zerfallen aber in ſolche, die Gutes, und ſolche, die Böſes gethan haben, d. i. in wahrhaft Gläubige und in Scheingläubige oder offen Ungläubige. Die guten Werke der Erſteren kommen als Zeichen ihres Glaubens in Betracht und erhalten ihren Gnadenlohn, wobei ihre mituntergelaufenen Sünden, wie ſchon hier, ſo auch dort im Gerichte, mit dem Verdienſte und der zugerechneten Gerechtigkeit Jeſu Chriſti zugedeckt bleiben,*) die

*) Vgl. Hollaz Exam. P. III. sect. II. c. X. qu. 13. An etiam fidelium peccata in die judicii extremi examinabuntur et publicabuntur? Die Antwort lautet: Singula fidelium peccata in die novissimo speciatim a Christo examinatum et publicatum iri, non est probabile. — Dies wird bewieſen: 1) A promissione divina. Promisit Deus, se velle peccata nostra delere, ut nebulas, Es. 44, 22 projicere post tergum, Es. 38, 17 demergere in profundum maris, Mich. 7, 19 ut eorum non amplius recordetur, Es. 43, 17. Sed quorum Deus non vult recordari, ea non publicat. 2) Ab immutabilitate Dei. Voluntas Dei est immutabilis, Mal. 3, 6. Quoniam itaque Deus in hac vita fidelibus peccata remisit, improbabile est, eundem peccata remissa in altera vita ad rigidum examen revocaturum esse. 3) Ab affectu judicis. Veniet Christus ad judicium, ut noster redemtor, Luc. 21, 28. Qui sistit sibi ecclesiam splen-

böſen Werke der Letzteren aber nach Verdienſt geſtraft werden vgl. Col. 3, 25. Epheſ. 6, 8. Röm. 2, 6 ff. Der Richterſtuhl Jeſu Chriſti iſt kein materieller oder ſichtbarer Thron, ſondern Bild ſeiner richterlichen Gewalt und Funktion, ſo daß vor das Tribunal Chriſti ſ. v. iſt als vor das Gericht Chriſti geſtellt werden.

Daß die Gläubigen ſogleich nach ihrem Tode in den Himmel eingehen, wo nach Luc. 10, 20 ihre Namen angeſchrieben ſind, iſt auch in anderen Schriftſtellen ausgeſagt. So wird Luc. 16, 22 Lazarus von den Engeln getragen εἰς τὸν κόλπον τοῦ Ἀβραάμ, und dem Schächer am Kreuze, welcher den Herrn gebeten, ſeiner zu gedenken, wenn er in ſeinem Herrlichkeitsreiche wieder erſcheint, verheißt derſelbe: Heute wirſt du mit mir im Paradieſe ſein ἐν τῷ παραδείσῳ Luc. 23, 42. 43, wohin Paulus noch bei ſeinen Lebzeiten entzückt gehört hat ἄῤῥητα ῥήματα 2 Cor. 12, 2. 4, vgl. auch Apok. 2, 7. Wie ferner der Herr ſelbſt mit den Worten

---

didam, non habentem maculam, aut rugam, aut quidquam talium, Eph. 5, 27 maculas sanctorum non propalabit. Dann folgt die Widerlegung der Antithesis Pontificiorum, statuentium, judicio discussionis peccata electorum a Christo examinatum et publicatum iri. Ausführlicheres ſ. bei Joh. Gerhard loc. XXIX. cap. V. § 63—65, welcher auf die Frage: Utrum peccata piorum ac salvandorum aeque ut impiorum ac infidelium in judicio sint publicanda? verneinend antwortet, mit der Bemerkung: Negantem quaestionis partem statuunt plerique omnes ex nostris. In demſelben Sinne äußert ſich auch Rinck a. a. O. S. 232 ff., wiewohl er nur die Wiedergeborenen, die an der erſten Auferſtehung Theil haben, vom Kommen ins Gericht ausgenommen wiſſen will.

Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου, Luc. 23, 46 verſchied, ſo auch Stephanus mit den Worten: *Κυριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου* Apoſtelg. 7, 59. Und Paulus hat Luſt abzuſcheiden, um bei Chriſto zu ſein (*ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι* Phil. 1, 23), und ſpricht unmittelbar vor ſeinem Märtyrertode die zuverſichtliche Hoffnung aus, daß der Herr ihn aufnehmen werde *εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον* 2 Tim. 4, 18, vgl. Huther z. St. Endlich werden in der Apokalypſe 14, 13 die Todten, die in dem Herrn ſterben, ſelig geprieſen *ἀπάρτι* (gleich jetzt, (vgl. Paſſow s. v.). Wir ſehen ſchon aus dieſen Zeugniſſen, daß die Lehre von der ſ. g. Pſychopannychie oder von dem Seelenſchlafe zwiſchen Tod und Auferſtehung eine ſchriftwidrige Lehre zu nennen iſt.*) Vielmehr gelangen die gläubig Entſchlafenen ſofort zur vollendeten Gotteserkenntniß in der Form des unmittelbaren Gottſchauens, wie es gleich in der Bergpredigt Matth. 5, 8 heißt, daß die, welche reines Herzens ſind, *τὸν θεὸν ὄψονται*, und 1 Cor. 13, 9 ff. ſetzt Paulus den Gegenſatz zwiſchen dem gegenwärtigen *ἐκ μέρους γινώσκειν* und dem zukünftigen *τέλειον*, dem *ἐπιγινώσκειν καθὼς*

*) Gegen Pſychopannychie oder Thnetopſychie vgl. auch Rinck Abſchn. 2, Kp. 1: „Was iſt zu halten von der Lehre vom Seelenſchlafe?“ S. 27—56. Splittgerber S. 102 ff. Thomaſius S. 433 ff. Delitzſch Syſtem der bibliſchen Pſychologie. Aufl. 2. Abſchn. 6, § 4. „Die Lehre vom Seelenſchlaf.“ S. 419 ff. In Bezug auf die Schriftſtellen, welche den Tod Schlaf nennen, auf die die Pſychopannychiten ſich vornehmlich zu ſtützen pflegen, hat treffend ſchon Tertullian de anima c. 58 bemerkt: Dormire est corporum, non animarum.

καὶ ἐπεγνώσθην, und ſagt, wir ſehen jetzt δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, denn im Spiegel des göttlichen Wortes ſchauen wir das göttliche Weſen nur in dunkeler räthſelhafter Geſtalt, dann aber (τότε δέ) werden wir ſchauen πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Wie wir den hinter uns ſtehenden Gegenſtand nur als unklares Bild im Spiegel ſchauen, ſo ſchauen wir denſelben, wenn wir uns zu ihm umkehren, von Angeſicht zu Angeſicht. Es wird uns alſo nach dem Tode zu Theil werden, was Moſes ſchon während ſeines Lebens vergeblich begehrte, nämlich Gottes Angeſicht zu ſchauen, 2 Moſ. 33, 20. 23. Jetzt (ἄρτι), ſo ſchließt der Apoſtel 1 Cor. 13, 12, erkenne ich ſtückweiſe (ἐκ μέρους), dann (τότε) aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin, d. i. vollkommen. Wir ſind nicht berechtigt, das τότε erſt in die Zeit nach der Paruſie zu verlegen, obgleich dann ja Gott, wie bis dahin mit verklärtem Geiſtesauge, auch mit verklärtem Auge des Leibes geſchaut werden wird, von welcher vollendeten geiſt-leiblichen Anſchauung des Dreieinigen es 1 Joh. 3, 2 heißt: οἴδαμεν δὲ ὅτι, ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστι.*)

*) In Bezug auf dieſen letzteren allerdings ja problematiſchen Punkt bemerkt Gerhard l. XXXII. c. V. § 143 sq. ſeiner gewöhnlichen ἐποχή in dubiis entſprechend: Quaeritur An beati divinam essentiam oculis corporeis sint visuri? nachdem er die Gründe der negantes und der affirmantes aufgeführt: Nos mediae quodammodo viae hic insistendum arbitramur. Certo et apodictice in hujus vitae infirmitate decidi nequit, an tantum oculis mentis, an vero etiam oculis corporeis glorificatis Deum in vita aeterna simus visuri; neque enim auris audivit, nec oculus vidit, nec in cor hominis adscendit, quid

Wie ſchon hier auf Erden der Fortſchritt in der Gotteserkenntniß durch den Fortſchritt in der Heiligung bedingt iſt, ſo ſetzt das vollendete Gottſchauen im Himmel die Vollendung in der Heiligung voraus. Hier gilt zunächſt in abſoluter Weiſe das Wort des Herrn Matth. 5, 8, daß nur die, welche reines Herzens ſind, Gott ſchauen werden. Und in ſeiner Abſchiedsrede an die Epheſiniſchen Presbyter Apoſtelg. 20, 32 empfiehlt Paulus dieſelben dem Gotte, der ihnen zu geben vermag κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν, das himmliſche Erbe unter den vollkommen Geheiligten. (Vgl. auch Apoſtelg. 26, 18, woſelbſt der Herr dem Paulus ſogleich bei ſeiner Berufung als Zweck und Ziel der ihm aufgetragenen Evangeliumsverkündigung bezeichnet, daß die gläubigen Hörer derſelben empfangen ſollten ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις.) Desgleichen fordert der Apoſtel Col. 1, 12 die Gemeinde auf, Dank zu ſagen dem Vater, der uns tüchtig gemacht hat, Antheil zu haben an dem Erbe τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί. Der Hebräerbrief endlich ermahnt 12, 14: διώκετε τὸν ἁγιασμόν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον, und redet 12, 23 von den Geiſtern der vollendeten Gerechten.

Deus praeparaverit se diligentibus, 1 Cor. 2, 9. Andrerſeits: Non potest nec debet pertinaciter negari per potentiam Dei infinitam beatorum oculos ita glorificari, ac per lumen supernaturale ita evehi posse, ut ad ipsam divinae essentiae visionem pertingant Vgl. Hollaz Exam. P. I. c. VII. De beatitudine aeterna. qu. 5: An etiam beati in coelo Deum oculis corporeis visuri sunt? Beatos in coelo Deum oculis corporeis visuros esse, non quidem apodictice certum, probabile tamen est.

Mit der Vollendung der Erkenntniß im Gottſchauen und der Heiligung des Willens iſt endlich auch die Vollendung des Gefühles der Seligkeit geſetzt. Wir haben ſchon eine dreifache Schriftbezeichnung des Aufenthaltsortes der Seligen gefunden, den οὐρανός, den κόλπος Ἀβραάμ und den παράδεισος. Alles verſchiedene bildliche Bezeichnungen deſſelben Gegenſtandes. (Vgl. auch die himmliſche ἀποθήκη Matth. 3, 12. 13, 30.) Der Himmel iſt zunächſt Bild der überirdiſchen Erhabenheit, Unveränderlichkeit, Reinheit und Heiterkeit Gott ſelber und die mit ihm und in ihm in dieſem Stande ſich befinden, ſind alſo im Himmel, was nicht ausſchließt, daß es auch einen beſtimmten Ort giebt, in welchem Gott unter den Seinen in dieſer ſeiner Beſchaffenheit in eminenter Weiſe offenbar iſt, und die Seinen in dieſer ihrer Zuſtändlichkeit ſich befinden.*) Was aber den κόλπος den Schooß oder den

*) Joh. Gerhard Loc. XXXII. c. IX. De adjunctis vitae aeternae. § 170 sq. bemerkt: Adjuncta vitae aeternae docendi causa statui possunt tempus et locus ἀχυρολογως sic dicta, proprie enim loquendo vitae aeternae nec tempus nec locus, inferioris hujus hemisphaerii et praesentis duntaxat seculi accidentia, competunt. — — Loci nomine intelligimus illud που beatorum, in quo una cum angelis et omnibus electis coelestium bonorum participes reddentur, quod a που damnatorum distinctum esse concedimus, interim addimus, nec quidditatem, nec qualitatem, nec situm ejusdem in hac naturae caligine a nobis penetrari vel explicari posse. — Ex coeli descriptionibus colligi nequit, quod coelum sit supra firmamentum proxime eidem incumbens, gegen das ſ. g. coelum empyraeum. — Nos haud inviti concedimus, quod beatum illud που, in quo Deus gloriam suam angelis et beatis hominibus communicat, non sit ubique, sed a που damnatorum revera distinctum; interim ad-

Busen Abrahams betrifft, so wird derselbe entweder objectiv genommen, so schon Augustin, Calov u. A., als der sinus gratiae divinae, in quam Abraham pater credentium receptus est, welcher Abrahamum ceu objectum fovet in complexu suo, in welchen Schooß der göttlichen Gnade also mit Abraham auch die ihm Angehörigen eingehen, oder subjectiv, quasi ab Abrahamo et in ipsius sinu receptus Lazarus sit. Die letztere Deutung scheint allerdings die exegetisch einfachere und näher liegende zu sein, vgl. Joh. 1, 18. 13, 23. Doch laufen beide Erklärungen sachlich auf dasselbe hinaus. Denn nur insofern kann das Ruhen am Busen Abrahams Bild der seligen Ruhe sein, als Abraham selbst

---

dimus, non posse praecise et certo definiri in hujus vitae caligine, quae sit illius quidditas, qualitas vel situs. Vgl. auch Hollaz P. I. c. I. De omnipraesentia Dei, qu. 49: Deus est in coelo praesentia gloriae, quia angelis et beatis hominibus in coelo suam gloriam lucidissime manifestat. Dagegen haben in neuerer Zeit Theologen wie J. P. Lange, Kurz, Keerl, Zöckler, v. Rougemont die Fixsterne als Wohnsitz der Engel und Seligen angesehen. Vgl. gegen diese Annahme Rinck a. a. O. S. 256 ff. auch Splittgerber a. a. O. S. 149 ff. Letzterer sagt: „Daß die Wohnstätte der Seligen auf irgend welchen Sternen zu suchen sei, ist eine durchaus unbiblische Vorstellung, da sich durchaus kein Anhalt für dieselbe in der heil. Schrift findet. Entscheidend dagegen ist besonders der Grund, daß die Abgeschiedenen eines stofflichen Leibes durchaus entbehren, mithin auch keine Stätte finden können auf Sternenwelten, die bei aller Lichtfülle doch von materieller Stofflichkeit sind.“ Dasselbe gilt doch aber auch von den Engeln, obwohl Splittgerber den Engeln die höchsten Regionen des Fixsternhimmels auch seinerseits als Wohnsitz einräumen will.

im Schooße Gottes ruht. Wie beim Paulus, vgl. Röm. 4, Abraham als der Vater aller Gläubigen auftritt, und demnach Abrahams Kinder und Gottes Kinder Wechselbegriffe sind, so tritt diese ganze große Gottesfamilie auch noch im Himmel, wo ihr Vater Abraham sich befindet, als die im Schooße dieses ihres Vaters ruhenden Abrahamskinder auf. Vgl. auch Matth. 8, 11. Daß aber der Herr in der Parabel beim Lucas die himmlische Herrlichkeit als ein Aufgenommensein an den Busen Abrahams bezeichnet, kommt daher, weil Lazarus und der reiche Mann noch Glieder der alttestamentlichen Theokratie sind, dem auch Scenerie und Ausdrucksweise entspricht, und weil Abraham in dieser divina comedia dem Lazarus seinem ächten Sohne und dem reichen Manne seinem filius spurius gegenüber, auch letzterer redet ihn Luc. 16, 24. 25 πάτερ Ἀβραάμ an, und Abraham nennt ihn τέκνον, handelnd und redend auftritt, und der Hinweis auf Moses und die Propheten V. 29 grade aus seinem Munde für alle um Jesum versammelten Hörer von der größten und eindrucksvollsten Bedeutung sein mußte. Die Parabel enthält also ein dictum probans dafür, daß schon Abraham und die alttestamentlichen Frommen überhaupt gleich nach ihrem Tode in den Himmel eingegangen sind, vgl. auch Hebr. 11, 13—16, und damit zugleich die Widerlegung der katholischen Lehre von dem limbus Patrum.*) Freilich ist dieselbe von der neueren

*) Vgl. Thomasius a. a. O. S. 442 f.: „In direktem Gegensatze zu dieser Irrlehre (vom ignis purgatorius) entwickelte sich die Eschatologie der Reformatoren. Von der Rechtfertigungslehre aus verwarfen sie und mußten sie nothwendig verwerfen das Purgatorium, sammt der ganzen damit zusammenhängenden Straf-

protestantischen, auch sonst mannigfach und namentlich in der Verhältnißstellung des alten zum neuen Testamente katholisirenden Exegese erneuert worden. Danach soll Abraham und Lazarus eben so wie der reiche Mann sich im Hades befunden haben. Nur habe der Hades zwei Abtheilungen gehabt, von denen die eine obere, für die Frommen bestimmte, das Paradies genannt werde.*) Doch in der Parabel steht Luc. 16, 22. 23 der κόλπος Ἀβραάμ im ausdrücklichen Gegensatze zum Hades als dem Ort der Qual, so daß zwischen beiden Orten, vgl. V. 26, eine große, unübersteigliche Kluft befestigt ist. Denn V. 23 ist offenbar der ganze Hades mit seinem

und Satisfaktionstheorie, als eine Beeinträchtigung der alleinigen Mittlerschaft Christi und der freien Gnade Gottes in Christo. Für den Gläubigen, der aus Gnaden gerecht gemacht und ein Erbe des ewigen Lebens geworden ist, kann der Tod nur den Uebergang in die selige Gemeinschaft mit Gott sein; und dieß gilt wie von den gläubigen Christen so auch von den Gerechten des alten Bundes. Dagegen tritt für die Ungläubigen sofort mit dem Tode die Unseligkeit ein. Von da aus fallen dann alle die verschiedenen Zwischenzustände und Aufenthaltsorte (receptacula) der verstorbenen Seelen, welche die VV. und Scholastiker willkürlich ausgedacht haben (limbus patrum, limbus puerorum, purgatorium), hinweg, und es bleiben nur: duo animorum post mortem receptacula, coelum et infernus (Gerh. XXVII, 181 ff.)."

*) Dagegen daß Abrahams Schooß unterirdisch im Hades befindlich gewesen sei vgl. auch Rinck a. a. O. S. 136 ff., wiewohl er Abrahams Schooß als die untere Abtheilung des Himmels von dem Paradiese als der oberen Abtheilung desselben unterschieden wissen will. Indessen dürfte der etwaige Unterschied nicht in unterschiedlichen Himmelsräumen, sondern höchstens nur in dem durch die Vollendung der Erlösung Christi vollendeten Seligkeitszustande der alttestamentlichen Frommen zu finden sein.

βασάνοις und ſeiner Flamme V. 24, nicht nur ein Theil deſſelben gemeint. Auch haben die Engel, welche den Lazarus tragen in Abrahams Schooß, im Hades Nichts zu ſchaffen. Daß das Paradies ſich im Himmel und nicht im Hades befindet, bezeugen auch die Stellen Luc. 23, 43. 2 Cor. 12, 2. 4. Apok. 2, 7. Man hat dies auch in Bezug auf die beiden letzten Stellen zugeſtehen müſſen, dahingegen in Bezug auf die erſtere Stelle zu leugnen verſucht. Wenn Jeſus daſelbſt zu dem Schächer ſagt: σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ, ſo hat man dies ganz willkürlich auf das Paradies im Hades beziehen wollen, alſo zwiſchen einem unteren und einem oberen oder himmliſchen Paradieſe unterſchieden, und in dem μετ' ἐμοῦ, vgl. König, Lehre von der Höllenfahrt, S. 48 ff., Güder, Lehre von der Erſcheinung Jeſu Chriſti unter den Todten, S. 33 ff., Delitzſch a. a. O. S. 426, v. Rudloff Die Lehre vom Menſchen S. 310 ff. Spieß a. a. O. S. 553, und Meyer zu Luc. 23, 43 den descensus Christi ad inferos gefunden, nicht nur im Widerſpruch mit 1 Petr. 3, 18 f., wonach Chriſtus nur als Richter der Ungläubigen im Hades erſchienen iſt, vgl. IV, 1. 2. Aufl. S. 173 ff. ſondern auch im Widerſpruch mit der Lucasſtelle ſelbſt. Denn offenbar will Chriſtus daſelbſt dem Schächer doch den bleibenden Aufenthalt im Paradieſe in ſeiner Gemeinſchaft zuſagen. Hingegen nach der in Rede ſtehenden Auslegung ſoll er nur von ſeinem eigenen vorübergehenden Descenſus in das Paradies des Hades, aus dem er auch alsbald den Schächer mit allen altteſtamentlichen ſeiner harrenden Frommen in den Himmel empor führen wolle, reden. Iſt nun in der Parabel vom Lazarus und dem reichen

Manne der Hades unbezweifelt ausschließlich der jenseitige Strafort, welcher durch eine unübersteigliche Kluft von dem jenseitigen Aufenthaltsorte der Seligen geschieden ist, und in welchem die darin Befindlichen *βασάνους* und *πυρὸς φλόγα* erdulden, so folgt, daß derselbe von der *γέεννα* gar nicht mehr zu unterscheiden ist; wie denn auch in allen anderen neutestamentlichen Stellen der Hades mit der Geenna entweder identificirt werden muß oder identificirt werden kann.*) Und

*) Dies Resultat ergeben mit einander verglichen sämmtliche Neutestamentliche Stellen, in denen der Hades genannt wird, nämlich Matth. 11, 23. 16, 18. Luc. 10, 15. 16, 23. Apostelg. 2, 27. 31. 1 Cor. 15, 55. Apok. 1, 18. (3, 7.) 6, 8. 20, 13. 14. Wenn nach der letzten Stelle der Hades nach der Auferstehung der Ungerechten in die *λίμνη τοῦ πυρός* geworfen wird, so ist mit diesem Bilde nur die Vollendung ihrer Unseligkeit bezeichnet, indem dann ja zu ihrer geistlichen auch die leibliche Pein treten wird. Was nun aber den Alttestamentlichen Scheol betrifft, so faßt Rinck S. 102, vgl. auch Splittgerber S. 111 ff., seine Untersuchungen darüber in folgenden Worten zusammen: „Der Scheol im engeren Sinne oder Hades ist für die Zeit des Alten, wie des Neuen Bundes der finstere Strafort für die gestorbenen Ungläubigen, während da, wo im Alten Testamente vom Scheol im weiteren Sinne als dem dunkeln Sammelplatz für alle Todten geredet wird, den Gläubigen noch das Licht der Offenbarung fehlt. Sie verstehen in diesem Falle, wie wir gesehen haben, unter „„Scheol"" überhaupt das Jenseits gegenüber dem irdischen Leben, ohne nähere Abgrenzung zu haben, und da das Jenseits mit dem Tode sich eröffnet, so ist leicht erklärlich, daß in ihren subjektiven Anschauungen die trübe Vorstellung von diesem Scheol vorherrscht." -- Wenn aber in manchen Stellen des Alten Testaments auch die Gläubigen des Alten Bundes den Scheol als den finsteren Sammelort aller Menschen betrachten, in den auch sie hinabsteigen zu müssen sich

wenn nun die Septuaginta den altteſtamentlichen Scheol regelmäßig Hades überſetzen, ſo folgt, daß die heut zu Tage herrſchende Lehre vom Scheol wie auch von der angeblich nicht vorhandenen Hoffnung der altteſtamentlichen Gläubigen auf

fürchten, ſo geſchieht dies, unſerer Meinung zufolge, nur in der Anfechtung, in welcher Beziehung treffend Stier zu Pſalm 88, 10 ff. bemerkt: „Iſt nicht ein Unterſchied zwiſchen den Glaubenszeiten und Angſtzeiten in der menſchlichen Seele, noch bis auf den heutigen Tag? Wie mancher wahre Chriſt fürchtet ſich noch vor dem Sterben und bittet zaghaft dawider, obgleich ihm durch das Evangelium nun vollſtändig Leben und Unvergänglichkeit an's Licht gebracht worden! Will man etwa aus ſeinen Worten in der bangen Stunde ſeine ganze dogmatiſche Ueberzeugung conſtruiren?“ Dem ſtimmt ſelbſt Spieß S. 420 zu. Vgl. auch Althaus Die letzten Dinge S. 11 f. Den ſchlagendſten Beweis hierfür liefern Hiob's im Momente der Anfechtung, vgl. Hiob 10, 21 f. 14, 21 f., und im Momente der Glaubenszuverſicht, vgl. 13, 15 f. 19, 25 ff., geſprochenen Worte. — Ueber den infernus als Zuſtand und als Ort vgl. Gerhard XX, 175. Auf die Frage Ubi est infernus? antwortet Hollaz P. III. Sect. I. c. 12. qu. 29: Certum est, carcerem infernalem esse in loco reali, a beatorum sede distincto. Probabile etiam est, eundem esse extra hunc mundum habitabilem. At ubi locus ille definite sit, hominibus viatoribus est incognitum. Verworfen aber wird die Antithesis Pontificiorum statuentium infernum esse in centro terrae. Und über den ignis infernalis vgl. qu. 27: Corpora cruciabuntur igni materiali quidem, sed singulari. Dazu die Bemerkung: Non autem erit ignis elementaris, sed prorsus singularis. Ignis vulgaris tantum corpora urit; ignis infernalis etiam aget in animas. Ille, deficiente pabulo, cessat, hic alimento proprie dicto non indiget. Ceterum distinctius naturam ignis infernalis velle exponere, curiosum magis, quam utile est. Ausführlicheres bei Gerhard l. XXXI. c. III — c. VI.

ein ewiges Leben, einer entschiedenen Revision nach der Lehre des neuen Testamentes zu unterwerfen sein wird. — Was aber endlich das Paradies betrifft, so tritt dasselbe im N. T. als Antitypus des Schöpfungsparadieses der Genesis auf, welches nach dem Sündenfalle geschlossen und gleichsam von der Erde in den Himmel entrückt ist, woselbst es sich jetzt in verklärter Form und Gestalt als der Ort aller himmlischen Wonnen befindet. Es ist auch erklärlich, daß zur Bezeichnung des Ortes der Seligkeit der altteſtamentlichen Frommen, die mit dem Erzvater auf den Erlöser gehofft haben, das Bild vom Schooße Abrahams gebraucht wird, dahingegen zur Bezeichnung des Ortes der Seligkeit der neuteſtamentlichen Frommen, die durch Christum den zweiten Adam zur Vollendung geführt sind, das Bild vom Paradieſe als dem vollendeten Gegenbilde der Wohnstätte des ersten in Heiligkeit und Gerechtigkeit erschaffenen Adams, des τύπος τοῦ μέλλοντος.

Sind nun Himmel, Schooß Abrahams und Paradies Bezeichnungen des herrlichen und wonniglichen Aufenthaltsortes der vollendeten Geister, welche mittelbar allerdings zugleich ihre dem Orte entsprechende Lage und Beschaffenheit markiren, so wird doch direkt dieſe ihre selige Zuständlichkeit durch die Worte ζωή, σωτηρία, κατάπαυσις ausgesagt. Wir haben hier nicht näher auf die verschiedenen Beziehungen einzugehen, in welchen der Begriff der ζωή in der Schrift vorkommt. Es handelt sich selbstverständlich nicht um das irdische, zeitliche, vergängliche Leben, auch nicht um das geistliche Leben der Wiedergeburt, sondern um das ewige, selige Leben im Himmel, zu welchem die Gläubigen durch den Tod hindurch gelangen. Auch nicht einmal die Frage ist zu erörtern,

ob dieſe ζωὴ αἰώνιος vom neuen Teſtamente nur in das Jenſeits verlegt wird, (ſo Käufer de notione biblica ζωῆς αἰωνίου), oder, was auch wir für das Richtigere halten, namentlich in den johanneiſchen Schriften ſchon als gegenwärtiger Beſitz auftritt (vgl. Weiß Der Johanneiſche Lehrbegriff. S. 5 f. Köſtlin Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis S. 235), der nur zukünftig ſich vollendet. Denn wir haben es ja jedenfalls nur mit der jenſeitigen ζωὴ αἰώνιος zu thun. Den Begriff des Lebens entwickelt nun Köſtlin a. a. O. folgendermaßen: „Der Ausdruck ζωὴ bedeutet dasjenige Leben, welches wirklich ein Leben iſt, das direkte Gegentheil des Todes, ein ſchlechthin kräftiges, und ein durch keine Hemmung ſeines Verlaufes, durch keine Unluſt getrübtes, ſondern ſeliges Leben, das über alle creatürliche Vergänglichkeit und Schwäche erhaben iſt.“ Dieſe ζωὴ nun, als dieſes ſelbſtſtändig in ſich bewegte und vollkommen in ſich befriedigte, abſolut energiſche, über alle Zeit erhabene und darum unveränderliche und unvergängliche Sein hat Gott nach Joh. 5, 26 in ſich ſelber, ja er wird, was inſonderheit die Energie ſeines Seins, auch im Gegenſatz gegen die todten und darum wirkungsloſen Götzen, die Nichtſe, betrifft, ſelbſt ὁ θεὸς ζῶν genannt, vgl. Matth. 16, 16. 26, 63. Joh. 6, 57 (ὁ ζῶν πατήρ). Apoſtelg. 14, 15. Röm. 9, 26. 2 Cor. 3, 3. 6, 16. 1 Theſſ. 1, 9. 1 Tim. 3, 15. 4, 10. Hebr. 3, 12. 9, 14. 10, 31. 12, 22. 1 Petr. 1, 23. Apok. 4, 9. 10 (ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων), 7, 2. 10, 6. 15, 7. Wie aber der Vater das ewige, ſelige Leben hat in ſich ſelber, ſo hat er auch nach Joh. 5, 26 dem Sohne gegeben, dieſes Leben zu haben in ſich ſelber. Und

darum heißt es von dem Sohne ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν Joh. 1, 4, ja er iſt ſelber nach 1 Joh. 5, 20 (vgl. Weiß Joh. Lehrbegr. S. 31 ff.) ἡ ζωὴ αἰώνιος, vgl. Joh. 11, 25. 14, 6. 1 Joh. 1, 1. 2. Iſt das Leben in dem Sohne, und iſt er ſelber das ewige Leben, ſo hat auch der, welcher den Sohn hat, das ewige Leben, 1 Joh. 5, 11. 12. Er hat es eo ipso objectiv in ihm, er hat es aber auch ſubjectiv in ſich ſelber. Denn Gott hat uns auch, wie es daſelbſt heißt, das ewige Leben gegeben. Darum nennt ſich der Sohn auch das Brot des Lebens, er giebt den Seinigen das ewige Leben, wer an ihn glaubt, der hat das ewige Leben, er iſt ſelber unſer Leben, Joh. 6, 35 ff. 17, 2. 3. 20, 31. 1 Joh. 5, 13. Col. 3, 4. Denn wie ſollte der, welcher zur unmittelbaren Anſchauung und vollendeten Gemeinſchaft ſeiner, des ewigen Lebens, gelangt iſt, nicht ſelbſt das ewige ſelige Leben in ſich ſelber haben. Die abſolute Befriedigung, welche Gott in ſeiner Selbſterkenntniß, ſeiner Heiligkeit und Liebe hat, haben auch wir in der vollendeten intellectuellen und ethiſchen Gemeinſchaft mit ihm. In dieſe ζωὴ αἰώνιος ſollen wir nach dieſem irdiſchen zeitlichen Leben eingehen (εἰσελθεῖν Matth. 18, 8. 19, 17), und dieſelbe ererben (κληρονομεῖν Matth. 19, 29. Luc. 18, 18). Denn das iſt das väterliche Erbgut der Kinder Gottes Röm. 8, 17. Gal. 4, 7, des Ἰσραὴλ θεοῦ, Ἰσραὴλ ἀληθινός, der himmliſche Antitypus des irdiſchen Beſitzthumes des Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα im Lande der Verheißung, vgl. Gal. 3, 18.

Dem poſitiven Begriff der ζωή entſpricht der negative Begriff der σωτηρία, der Errettung, welche aber als eine Errettung vom Tode von ſelbſt den poſitiven Begriff des

Lebens als Kehrſeite in ſich birgt, und in denſelben umſchlägt. Wie die ζωή iſt auch die σωτηρία ſchon gegenwärtiges Heil, tritt aber erſt im Jenſeits nach völliger Ueberwindung des Todes in ſeiner Vollendung auf. Von dieſem zukünftig vollendeten Heil handeln Stellen wie Röm. 10, 10: καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν, 13, 11: νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν, Phil. 1, 19: τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν, 2, 12: τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε, 1 Theſſ. 5, 8: ἐλπὶς σωτηρίας, 5, 9: περιποίησις σωτηρίας, vgl. 2 Theſſ. 2, 13. Im Hebräerbriefe endlich heißt es 9, 28, daß Chriſtus wieder erſcheinen wird denen, die auf ihn harren, εἰς σωτηρίαν, und wird er 5, 9 αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου genannt. Dies die einzige neuteſtamentliche Stelle, in welcher die σωτηρία ausdrücklich dieſes Prädikat erhält. Vgl. LXX Jeſ. 45, 17: יִשְׂרָאֵל עוֹלָמִים, und Hebr. 7, 25: σώζειν εἰς τὸ παντελές, wie auch im Gegenſatze dazu das κρίμα ein κρίμα αἰώνιον genannt wird.

Aehnlich wie die σωτηρία iſt auch die κατάπαυσις zunächſt nur ein negativer Begriff. Die κατάπαυσις iſt ein Ruhen von der Arbeit und den Mühen dieſes Lebens. Vgl. ſchon LXX. Geneſ. 3, 17: ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου mit 5, 29: οὗτος (נֹחַ) διαναπαύσει ἡμᾶς (יְנַחֲמֵנוּ) ἀπὸ τῶν ἔργων ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῶν λυπῶν τῶν χειρῶν ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῆς γῆς, ἧς κατηράσατο κύριος ὁ θεός, und Apok. 14, 13: Selig ſind die Todten, die in dem Herrn ſterben, von nun an; ja ſpricht der Geiſt, ἵνα ἀναπαύσωνται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν. Von dieſer himmliſchen Ana-

pausis oder Katapausis, die der Gläubigen wartet, handeln nun ausführlich und de professo der Hebräerbrief von K. 3, 7 bis 4, 11. Der Verfasser in seiner sinnigen, wir möchten sagen künstlerischen Weise verknüpft alle auf die Katapausis bezüglichen Schriftstellen. Die Katapausis, welche er meint, ist die himmlische Katapausis, das Ruhen Gottes selber am siebenten Tage nach vollbrachtem Schöpfungswerke Genes. 2, 2., vgl. Hebr. 4, 3. 4., weshalb er auch die κατάπαυσις 4, 9 den σαββατισμός nennt. In diese seine ewige göttliche Ruhe, das Urbild und Vorbild aller wahren menschlichen Ruhe hat nun Gott den Rathschluß gefaßt, sein auserwähltes Volk einzuführen, daß auch sie von ihren Werken ruhen sollten, wie er geruht hat von den seinen, und so in seiner Gemeinschaft auch ihrerseits seiner Gottesruhe theilhaftig werden sollten, 4, 10. 5. 6. Der erste Ruf Gottes zum Eingehen in seine Ruhe erscholl nun, sobald Israel in Aegypten zum Volke gesammelt, und am Sinai zum Bundes- und Gottesvolk auserwählt war, im Hinblick worauf Moses spricht Deuter. 12, 9. 10: „Denn ihr seid bisher noch nicht zur Ruhe gekommen, noch zu dem Erbtheil, das dir der Herr, dein Gott, geben wird. Ihr werdet aber über den Jordan gehen, und im Lande wohnen, das euch der Herr, euer Gott, wird zum Erbe austheilen, und wird euch Ruhe geben von allen euren Feinden um euch her, und werdet sicher wohnen." Die Katapausis steht hier im Gegensatze zur Unruhe des Wanderns in der Wüste. Der Ungehorsam des Wüstenvolkes vereitelte aber sein Eingehen in diese ihm verheißene Ruhe. Vielmehr schwur Gott um ihres Unglaubens willen, daß sie nicht in seine Ruhe eingehen sollten, Hebr. 3, 11. 4, 3. 5, vgl. Num. 14, 23.

28 ff. 32, 10 ff. Deuter. 1, 34 ff.; sondern sie wurden niedergeschlagen in der Wüste, καὶ βλέπομεν ὅτι οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν δι' ἀπιστίαν Hebr. 3, 19. Darum weil durch Israels Untreue die ihm gewordene Verheißung nicht in Erfüllung gegangen war, Gott aber seinen Rathschluß und Vorsatz, sein Volk in seine Ruhe einzuführen, nicht ändert, erscholl zum zweiten Male der dahin zielende Gottesruf durch Christum, welcher schon zur Zeit Davids im Psalmworte, vgl. Ps. 95, 7 f., geweißagt war: „Heute so ihr seine Stimme höret, so verstocket eure Herzen nicht, wie die Väter in der Wüste," Hebr. 3, 7. 4, 2. 7. Dieses σήμερον ist eben die neutestamentliche Gnadenzeit 3, 13. Darum für das Gottesvolk noch ein σαββατισμός vorhanden ist 4, 9. 6, so ermahnet der Apostel seine Leser, die Gläubigen aus Israel, damit sie nicht auch ihrerseits wie das alttestamentliche Gottesvolk der Gottesruhe verlustig gehen, und ein gleiches Beispiel des Ungehorsams geben, den an sie ergangenen Gottesruf nicht zu überhören, sondern sich eifrig zu bestreben, einzugehen εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν, was durch Festhalten der Glaubenszuversicht bis an's Ende geschieht 3, 13. 14. 4, 1. 3. 11. Wir ersehen aus diesem ganzen Zusammmenhange der Entwickelung, daß unser Verfasser, wie nur Einen οἶκος θεοῦ oder Χριστοῦ 3, 1—6, so auch nur Eine κατάπαυσις, die ewige Ruhe kennt. Sonst könnte er auch nicht sagen, daß nicht nur das Wüstenvolk, sondern auch das Volk unter Josua nicht in dieselbe eingeführt worden 4, 8, Israel also niemals zu derselben gelangt sei. Das irdische Canaan und der israelitische Sabbath sind ihm nur Abbilder und Unterpfänder der wahren und eigentlichen κατάπαυσις, Unterpfänder aber

nur für die, welche im Glauben in Canaan wohnten und den Sabbath feierten. Dies that aber das altteſtamentliche Gottesvolk niemals, weshalb es auch eigentlich niemals in Canaan wohnte. Es weilte darin nur mit ſeinem Leibe, aber nicht mit ſeiner Seele, es hielt es für einen Raub und nicht für ein aus Gnaden ihm von Gott verliehenes Gut. Es fand darin keine Ruhe für ſeine Seele, weil es ihm nicht Abbild und Unterpfand der ewigen Ruhe war, und beſaß es nicht in Wirklichkeit, obgleich es daſſelbe zu beſitzen ſchien. Schon gleich nach Joſua kam der Abfall vom Herrn zum Ausbruche in der Richterzeit, und vollendete ſich mit kurzer Zwiſchenperiode in der Königszeit, ſo daß ihm das Land, welches es nur an ſich geriſſen hatte, ohne daß es ihm wirklich gehörte, weil es daſſelbe nicht als Gottes Land nur zum Lehen tragen wollte, ihm wieder entriſſen und es in's Exil geſtoßen werden mußte. Und auch nach der Rückkehr aus dem Exile ſetzte es nur den Götzen ſeiner Selbſtgerechtigkeit und ſeiner äußerlichen Geſetzeswerke an die Stelle ſeines früheren heidniſchen Götzendienſtes. Darum hat, wie bemerkt, auch Joſua das Volk, obgleich nach Canaan, doch nicht in die *κατάπαυσις* eingeführt. Denn Canaan war nur Typus der *κατάπαυσις*, und obgleich nach Canaan, gelangt es wegen ſeines Unglaubens niemals nach Canaan, geſchweige denn zur *κατάπαυσις*. Demnach war ſchon im moſaiſchen Volke das ganze altteſtamentliche Gottesvolk beſchloſſen, und gelangte nicht zur *κατάπαυσις*. Als nun auf's Neue der Ruf Chriſti an daſſelbe erging, machte ſich die *ἐκλογὴ χάριτος* aus Israel auf und folgte ihm durch die Wüſte nach dem himmliſchen Canaan, um dort den ewigen Sabbath zu feiern. Aber auch dieſes aus Israel

geſammelte neuteſtamentliche Gottesvolk ſtand wiederum, wie der an daſſelbe gerichtete Hebräerbrief bezeugt, in der Gefahr des Unglaubens, des Ungehorſams, des Abfalls. Es bedurfte deshalb des Warnungsrufes, den der Apoſtel an daſſelbe richtet. Wie hat es ihn nun aber befolgt? Es hat ihn überhört. Es iſt zurückgekehrt zu den Fleiſchtöpfen Aegyptens. Diejenigen Gläubigen aus Israel, welche nicht mit der Zeit in die Heidenkirche auf- und übergegangen ſind, haben die zum Judenthum abſchüſſige Bahn, von welcher der Hebräerbrief ſie zurückzuführen ſucht, bis ans Ziel verfolgt, und ſind herabgeſunken und zuſammengeſchrumpft zu den Secten der Nazaräer und Ebioniten. Aber auch die heidenchriſtliche Abtheilung des neuteſtamentlichen Gottesvolkes iſt zu allen Zeiten, wie die Kirchengeſchichte ausweiſt, im Großen und Ganzen denſelben Weg gegangen. Wie nun gelangt der Herr gegenüber ſeinem widerſtrebenden Volke unter dem alten und unter dem neuen Bunde zu ſeinem Ziele, einen λαὸς θεοῦ einzuführen in die κατάπαυσις? Indem er die einzelnen Gläubigen aller Zeiten und aller Orten, die fideles sparsi per totum orbem, vgl. Joh. 11, 52, auch ſchon unter dem A. B., einführt in die ewige Ruhe, und aus ihnen ſammelt Ein großes Gottesvolk, welches hier auf Erden unſichtbar und verborgen, denn nur der Herr kennt die Seinen 2 Tim. 2, 19, einſt auf der neuen Erde offenbar geworden ſein wird. Denn allerdings gab es auch ſchon unter dem A. B. einzelne Fromme, die des verheißenen Meſſias und der ewigen Katapauſis harrten, wie ſich das an einem Joſeph und einer Maria, einem Zacharias und einer Eliſabeth, den Hirten auf dem Felde, einem Simeon und einer Hanna zeigte, und wie dies der Hebräerbrief K. 11, V. 10.

13. 16 von den Gläubigen des A. B., welche sich nach der πατρὶς ἐπουράνιος gestreckt hätten, ausdrücklich bezeugt, welchen Aussprüchen gegenüber die Behauptung, daß die alttestamentlichen Frommen keine Erkenntniß und keine Hoffnung des ewigen Lebens gehabt hätten, wonach sie nach 1 Cor. 15, 19 die elendensten unter allen Menschen gewesen wären, sich als entschieden unhaltbar erweist. Beiläufig sei hier bemerkt, daß auch die halbstündige σιγή im Himmel Apok. 8, 1 Bild der ewigen κατάπαυσις ist. — So wenig übrigens das Ruhen Gottes nach dem Hexaemeron am siebenten Tage die fortgehende Enthaltungsthätigkeit Gottes ausschließt, wie denn der Herr mit Bezug darauf von seiner eigenen Sabbathswirksamkeit sagt: „Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch, Joh. 5, 17", so wenig ist auch die ewige Ruhe der Heiligen im Himmel als absolute Passivität im Gegensatz und mit Ausschluß jeglicher Activität zu denken. Denn das Ruhen von der Mühe und Arbeit dieser Erde schließt ja das Thun an sich nicht aus, ja fordert es vielmehr in rechter Weise erst recht heraus. Darum stimmen in der Apokalypse die 24 Aeltesten und die vier lebendigen Wesen um den Thron Gottes im Himmel fortwährend den Lobgesang Gott und dem Lamme an, in welchen die gesammte Creatur einstimmt, dem Gott, der sie eben zur Ruhe gebracht hat, vergl. Apok. 4, 10 f. 5, 8—14. 7, 9—12. 11, 16 ff. 14, 3. 15, 3 f. 19, 1—7. Genießen doch auch die Engel in der innigsten Gottesnähe und Gottesgemeinschaft der vollkommensten Gottesruhe, und dennoch sind sie nach Hebr. 1, 14 und der gesammten Schrift dienstbare Geister Gottes. Und wenn die Seligen nach dem Evangelium ἰσάγγελοι sein werden, so werden sie wie am

angeliſchen Lobgeſange, ſo auch am angeliſchen Dienſte Gottes ohne Mühe und Arbeit ſich betheiligen, wenn wir auch die Form und Art dieſes Dienſtes nicht näher zu beſchreiben im Stande ſind, *οὔπω γὰρ ἐφανερώθη τί ἐσόμενα* 1 Joh. 3, 2. Zu bemerken iſt noch, daß wenn in der Apokalypſe 6, 9 ff. die Seelen der Märtyrer unter dem Altare die Rache Gottes gegen ihre Verfolger und Mörder auf Erden herausfordern, und ſie zur Geduld ermahnt werden, bis die Zahl der noch hinzuopfernden Märtyrer, ihrer Brüder, voll gemacht ſein wird, wir daraus ſchließen können, daß auch die Seligen das Bewußtſein um die Vorgänge ihres Erdenlebens nicht verloren haben, und wenn ſie gegen die Feinde der Kirche Gottes beten, ſie um ſo mehr für die gläubige Gemeinde auf Erden Fürbitte einlegen werden.

Der Zuſammenhang der geiſtlichen Seligkeit mit der leiblichen Auferſtehung, ſo daß dieſe als der Gipfelpunkt und die Vollendung jener erſcheint, tritt uns beſonders in den Reden des Herrn beim Johannes entgegen. Zunächſt 5, 21—30 ſeines Evangeliums. Daſelbſt entwickelt der Herr, worin die *μείζονα ἔργα* im Verhältniß zu der ſo eben von ihm vollbrachten Heilung des Kranken am Teiche Bethesda beſtehen, welche Werke der Vater zur Verwunderung ſeiner ungläubigen Gegner ihm zeigen werde, nämlich in der Todtenerweckung und in dem Halten des Gerichtes. Es ſind nun aber in der Auslegung dieſer Verſe drei verſchiedene Auffaſſungsweiſen zu unterſcheiden. Die meiſten Patres, viele ältere und auch einige neuere Ausleger haben die ganze Stelle von der Todtenerweckung und dem Gerichte im eigentlichen Sinne gefaßt. Doch dagegen ſpricht V. 24 und 25, woſelbſt die Todten-

erweckung als eine ſchon gegenwärtige bezeichnet wird, offenbar alſo von der geiſtlichen Neubelebung die Rede iſt. Andere, wiewohl nur einige Neuere, wollten die ganze Stelle nur ethiſch verſtehen, und ausſchließlich auf die geiſtige Erweckung beziehen. Doch dagegen ſpricht entſcheidend V. 28 und 29, woſelbſt unbezweifelt von der leiblichen Auferſtehung die Rede iſt. Es iſt deshalb ſchon von Auguſtin eine vermittelnde Anſicht aufgeſtellt worden, welcher dann zum Theil in noch beſtimmterer Ausprägung mehrere Aeltere, ſo Calvin, Janſen, Lampe, Calov und viele Neuere gefolgt ſind, wonach Jeſus von der todtenbelebenden und richtenden Wirkſamkeit im ethiſchen Sinne bis V. 27 reden, und dann erſt V. 28 und 29 auch die wirkliche allgemeine Todtenerweckung als die Vollendung ſeines ganzen todtenbelebenden und richtenden Wirkens hinzufügen ſoll. Dieſe Auffaſſung hat offenbar die meiſte Wahrheit für ſich, doch ſcheint ſie uns in der angegebenen Form gleichfalls nicht ganz durchführbar zu ſein. Zunächſt nämlich muß auffallen, daß der Herr das μεῖζον ἔργον V. 20 im Verhältniß zur Krankenheilung, von der es bis dahin ſich handelte, nicht die leibliche Auferweckung, die doch eben naturgemäß als Steigerung der leiblichen Heilung erſcheint, ſondern die geiſtliche Auferweckung bezeichnen ſoll, um ſo mehr, als doch offenbar ſeine Rede, wie V. 28 und 29 zeigt, in die leibliche Auferweckung als in ihre Spitze ausläuft, wozu noch kommt, daß die geiſtliche Auferweckung als eine verborgene, unſichtbare Thatſache gar kein Gegenſtand des θαυμάζειν von Seiten der Juden V. 20 war. Dann aber zeigt V. 25 der Gegenſatz von ἔρχεται ὥρα, vgl. ἔρχεται ὥρα V. 28, und von νῦν ἐστίν, daß auch dort nicht ausſchließlich von der gegenwärtigen

geiſtlichen, ſondern zugleich von der zukünftigen leiblichen Auferweckung die Rede iſt. Wir halten deshalb die zuerſt angeführte und älteſte Auffaſſung zwar für die weſentlich richtige, doch mit der durch V. 24. 25 nothwendigen Modification, daß die Rede des Herrn von Anfang an die leibliche ζωοποίησις, wie ſie es ja an ſich in der That auch iſt, als den Gipfelpunkt der geiſtlichen Neubelebung faßt, und letztere dann V. 24 ausſchließlich, V. 25 zuſammen mit der erſteren ſpeciell hervorhebt.

Gleich das erſte Glied von V. 21: ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, läßt nur an die eigentliche leibliche Erweckung denken. Denn unter τοὺς νεκροὺς kann man von vorne herein doch nur die wirklich Todten verſtehen. Eben ſo iſt das Tödten und Lebendigmachen, von Gott dem Vater prädicirt, Ausdruck der ſo zu ſagen phyſiſchen Allmacht, vgl. Deuter. 32, 39. 1 Sam. 2, 6, nicht Bezeichnung der ethiſchen geiſtigen Neubelebung, wie ſie dem Sohne Gottes zugeſchrieben wird. Das ἐγείρειν iſt allgemeiner, das ζωοποιεῖν ſpecieller. Erſteres bezieht ſich auch auf die Ungerechten, letzteres nur auf die Gerechten, deren Auferweckung allein eine ἀνάστασις ζωῆς iſt V. 29, während die Auferſtehung der Ungläubigen ebendaſelbſt eine ἀνάστασις κρίσεως genannt wird. Dem Sohne nun wird im Nachſatze V. 21: οὕτω καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ, nur das ζωοποιεῖν zugeſchrieben, weil nur die von ihm ausgehende Auferweckung zum Leben die höhere Potenz der Krankenheilung iſt, und weil das ζωοποιεῖν, hier in ſeiner Spitze als leibliche Erweckung zum Leben gedacht, zugleich die geiſtliche Lebenserweckung als ihre Vorausſetzung und Grundlage mit einſchließt. Daher

auch der Zuſatz οὓς θέλει, welcher auf das allgemeine ἐγείρειν nicht paſſen würde. Wenn der Wille des Sohnes hier der Form nach als ein abſoluter ausgeſprochen wird, ſo ſchließt das gar nicht aus, daß er ſein eigenes Geſetz in ſich ſelber trägt, alſo nicht in der regelloſen Willkühr des abſoluten Prädeſtinationsdekretes beſteht. Vgl. das ὃν θέλει ἐλεεῖ Röm. 9, 18. Es iſt nur der menſchliche und namentlich auch der particulariſtiſch jüdiſche Wille und Rechtsanſpruch abſolut ausgeſchloſſen. Das Geſetz des göttlichen Liebeswillens des Sohnes beſteht aber an ſich darin, daß er alle diejenigen und nur diejenigen lebendig machen will, die ſich ihrerſeits durch ihn aus Gnaden der ζωὴ theilhaftig machen laſſen wollen, und dieſelbe nicht entweder im irdiſchen Sinne verſchmähen oder als Recht und Lohn der eigenen Trefflichkeit in Anſpruch nehmen. — Die Begründung des οὓς θέλει ζωοποιεῖ V. 21 iſt V. 22 in den Worten enthalten: οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ υἱῷ. Denn die Machtvollkommenheit des Sohnes, lebendig zu machen, welche er will, iſt darin begründet, daß dem Sohne auch das Gericht vom Vater übergeben iſt, ſo daß es alſo in ſeinen Willen geſtellt iſt, die Einen zum Leben zu führen, die Anderen bleibend dem Tode zu überantworten. Das Gericht iſt hier das bei der Paruſie zu vollziehende Endgericht nach ſeinen beiden Seiten hin, ἡ κρίσις πᾶσα, das ganze Gericht, nicht bloß das Verdammungsgericht, welche letztere Bedeutung allerdings V. 24. 29 durch den Gegenſatz zur ζωὴ gegeben iſt. — V. 23 giebt dann noch die göttliche Abſicht bei dieſer Einſetzung des Sohnes zum Lebendigmacher und Weltrichter an. Es iſt nämlich die, daß der

Sohn eben in der Anerkennung dieſer ſeiner Macht und Würde gleicher Ehre mit dem Vater theilhaftig werde, womit das ἴσον ἑαυτὸν ποιεῖν τῷ θεῷ von Seiten des Sohnes V. 18 gerechtfertigt iſt. — War V. 21. 22 geſagt, daß der Sohn lebendig mache, welche er will, und daß ihm das Gericht vom Vater übergeben ſei, ſo erklärt V. 24, welche die ſind, die er lebendig machen will, nämlich die, welche ſein Wort hören und glauben. Dieſe ſeien dann auch dem zukünftigen Gerichte (κρίσις), nämlich dem Verdammungsgerichte, entnommen, woraus ſich gegenſätzlich von ſelbſt ergiebt, welche dem Gerichte unterliegen. Wir erſehen alſo aus V. 24, daß der göttliche Belebungswille (οὓς θέλει ζωοποιεῖ V. 21) nicht abſolut prädeſtinatianiſch, ſondern univerſaliſtiſch und nur durch die πίστις des Menſchen bedingt zu denken iſt. Denn wie das Evangelium, alſo das Hören des Wortes, an alle Welt zu ergehen beſtimmt iſt, ſo ſollen auch alle glauben, und ihr Unglaube iſt eben die dem Verdammungsgerichte unterliegende Schuld. Das ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν führt alſo die feierliche Beſtätigung des V. 21 Geſagten ein. Ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων ſteht nicht ſchon von dem innerlichen Vernehmen und Aufnehmen, ſondern zunächſt von dem äußerlichen Hören, welches eben erſt durch das πιστεύειν zur inneren Annahme wird. Vgl. das Gegentheil 12, 47: ἐάν τις μου ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων καὶ μὴ πιστεύσῃ. Statt καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με hätte man erwartet: „Und ihm, meinem Worte, glaubet“. Wie der Herr aber V. 23 die Verunehrung des Sohnes den Juden gegenüber als eine Verunehrung des Vaters dargeſtellt hat, ſo hier den Glauben an das Wort des Sohnes als Glauben an den Vater, der ihn geſandt hat, alſo auch

umgekehrt den Unglauben an den Sohn als Unglauben an den Vater. Ein ſolcher nun, welcher dem Worte des Sohnes glaubt, ἔχει ζωὴν αἰώνιον, nicht bloß in spe, ſo daß das ewige Leben als ein erſt zukünftig zu erlangendes Gut gedacht wäre, ſondern wie auch das gleich folgende Perfectum μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν ausweiſt, er hat die ζωὴ αἰώνιος ſchon als ein gegenwärtiges, wenn auch erſt mit dem Uebergange in's Jenſeits von jeder Hemmung befreites, offenbar gewordenes Beſitzthum, vgl. 4, 14. 6, 40. 8, 51. 1 Joh. 3, 14. Wer nun ſo ſchon gegenwärtig vom Tode zum Leben, von der Unſeligkeit zur Seligkeit durchgedrungen iſt, der kommt auch am Tage der Paruſie nicht in's Gericht (εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται), nämlich nicht in's Verdammungsgericht. Er aber gehört zu denen, welche der Sohn auferwecken will V. 21, d. h. alſo: der Sohn Gottes wird einſt zur leiblichen Auferſtehung des Lebens diejenigen erwecken, welche ſich ſchon hier durch ſein Wort zur geiſtlichen Auferſtehung des Lebens, welches in ſich ſelber ein unvergängliches, ewiges Leben iſt, haben erwecken laſſen. Dies der unauflösliche Zuſammenhang der geiſtlichen Seligkeit mit der leiblichen Lebensauferſtehung. — Diejenigen Ausleger nun, welche den folgenden 25. Vers ausſchließlich auf die leibliche Auferweckung beziehen, verſtehen das καὶ νῦν ἐστίν daſelbſt von den einzelnen Todtenerweckungen, welche Jeſus während ſeines Wandelns auf Erden verrichtet hat, vergl. Joh. 11. Mark. 5, 41 f. Luc. 7, 14 f. Indeß dies iſt eben ſo unjohanneiſch, als an ſich unhaltbar, da dieſe Auferweckten nicht zur ζωὴ αἰώνιος, von der der Context handelt, ſondern zum natürlichen, wieder dem Tode verfallenden Leben erweckt

worden ſind. Eben ſo wenig aber kann V. 25 mit anderen Auslegern ausſchließlich auf die geiſtliche Auferweckung bezogen werden. Auch abgeſehen davon, daß dann der Gedanke mit dem V. 24 enthaltenen ziemlich tautologiſch wäre, deutet das ἔρχεται ὥρα im Unterſchiede von dem νῦν ἐστίν auf die Zukunft hin, ſo wie die φωνή im Unterſchiede von dem λόγος auf den Todtenerweckungsruf, was durch die ganz gleiche Ausdrucksweiſe V. 28 beſtätigt wird. Wir werden deshalb unſeres Dafürhaltens einen Doppelſinn in V. 25 anzuerkennen haben. Der todtenerweckende Ruf des Sohnes wird einſt erſchallen am jüngſten Tage, und erſchallt ſchon jetzt in den Tagen ſeines Fleiſches; jener ergeht an die leiblich Todten, dieſer an die geiſtlich Todten. Und die ihn hören, werden leben. Dies geht zunächſt auf die geiſtlich Todten, welche den Ruf des Sohnes Gottes hören, d. h. hier ſ. v. a. auf ihn hören, ihn nicht überhören, ſondern darauf achten. Dieſe ſind es dann aber auch, welche den Ruf zur leiblichen Auferſtehung zum Leben hören, der nur an ſie ergeht, ſo daß ebenſowohl νεκροί als ζῆν, ebenſowohl ἀκούειν als φωνή doppelſinnige Ausdrücke ſind. Die Rede des Herrn iſt hier, wie öfter, abſichtlich änigmatiſch. — Das V. 25 Geſagte wird dann V. 26 durch die Worte: ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ, begründet. Iſt nämlich der Sohn Mittheiler des Lebens, ſo kann dies nur darin ſeinen Grund haben, daß er Beſitzer des Lebens iſt, denn man kann nur das mittheilen, was man ſelbſt beſitzt. Und zwar iſt das Leben in ihm in der Form des ſelbſtändigen Princips; er hat es in ſich ſelber, ſo daß er es alſo auch nicht verlieren kann, während wir es als ein

von ihm mitgetheiltes, also auch nicht selbstständiges und an sich unverlierbares Leben haben. Vgl. das ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν 1, 4 ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή 11, 25 u. s. Ἐν ἑαυτῷ hat der Sohn das Leben ebensowohl wie der Vater, daher ist er auch die selbstständige Quelle des Lebens, wie der Vater; aber der Sohn hat das Leben wenn auch ἐν ἑαυτῷ, doch nicht ἀφ' ἑαυτοῦ, sondern ἀπὸ τοῦ πατρός, weil ihm der Vater gegeben hat, das Leben zu haben in sich selber, was übrigens keine Subordination des Sohnes unter den Vater ausdrückt, sondern nur Bezeichnung des charakteristischen Personenunterschiedes ist, und nur den Juden gegenüber die von ihnen bestrittene Berechtigung des Sohnes, dasjenige von sich auszusagen, was sie nur dem Vater zuerkennen wollten, begründen soll. — Der nun das Leben und die Macht des Lebens hat in sich selber, dem ist auch die Macht des Gerichts wesentlich innewohnend V. 27. Vgl. die Verbindung der κρίσις mit der ζωοποίησις V. 21 und 22. Als Grund, weshalb ihm die Macht, das Gericht zu halten, gegeben ist, wird aber nicht die ewige Sohnschaft selber, sondern umgekehrt, gewisser Maßen in paradoxer Weise, angegeben: ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστί. Nicht also, wie man hätte erwarten sollen, weil er Gottes Sohn, sondern weil er des Menschen Sohn ist, ist er zum Richter bestellt. Denn wie er κύριος geworden ist, weil er sich zum δοῦλος gemacht hat, so ist er zum κριτής erhöhet, weil er sich zum Menschensohn erniedrigt hat. Darum sollen sie diesen Menschensohn in seiner Niedrigkeit nicht verachten, denn grade um seiner Niedrigkeit willen ist er zum Richter erhöhet, und sie sollen daher in diesem Menschensohn ihren Richter erkennen und ehren. Daß der Sohn Gottes

als Menſchenſohn Richter der Menſchen iſt, der als ſolcher Mitleid haben kann mit unſerer Schwachheit, Hebr. 2, 17. 18. 4, 15, iſt für die Gläubigen ein Troſt, für die Ungläubigen aber, die ſeine Niedrigkeit verachten, ein Stein des Anſtoßes und des Aergerniſſes. Darum trifft ſie aber auch das Gericht mit verdoppelter Schwere, weil ſie ſelbſt den Richter verſchmähen, der als Richter zugleich barmherziger Hoherprieſter iſt. — Das μὴ θαύμαζετε τοῦτο, „Wundert euch nicht hierüber" V. 28, ſchließt ſich unmittelbar an das V. 27 Geſagte an. Verwundert euch nicht, daß ich geſagt habe, des Menſchen Sohn hat Macht, das Gericht zu üben, denn es wird ſich dieſe meine Behauptung am jüngſten Tage bewahrheiten. Gegen die Beziehung von V. 28 und 29 auf die Auferweckung im uneigentlichen Sinne entſcheidet nicht nur der Ausdruck οἱ ἐν τοῖς μνημείοις V. 28 an ſich, ſondern auch, daß die geiſtlich Todten doch nicht als τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες V. 29 bezeichnet werden könnten. Es iſt alſo, wie nicht nur von allen älteren, ſondern auch von den meiſten neueren Auslegern anerkannt iſt, V. 28. 29 ausſchließlich von der leiblichen Auferweckung der leiblich Todten die Rede. — Die Lehre von der leiblichen Auferſtehung findet ſich ſchon im A. T., vgl. Jeſ. 26, 19. Ezech. 37, 1—14. Daniel 12, 2. An letzterer Stelle iſt auch ſchon die Auferſtehung der Ungerechten ausgeſprochen, welche im N. T. außer an unſerer Stelle auch Apoſtelg. 24, 15. vgl. 2 Cor. 5, 10. Apok. 20, 12 ff. ſich findet. — Zu ἔρχεται ὥρα V. 28 iſt nicht, wie V. 25, καὶ νῦν ἐστίν hinzugeſetzt, weil es ſich hier nur um die zukünftige phyſiſche, nicht auch um die gegenwärtige ethiſche Auferſtehung handelt. Da alle (πάντες), die in den Gräbern

ruhen, in derſelben ὥρα den Erweckungsruf des Sohnes Gottes hören und auferſtehen ſollen, ſo iſt dadurch der chiliaſtiſche Gedanke an eine doppelte, der Zeit nach auseinander liegende Auferſtehung ausgeſchloſſen. Οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες ſind die Gerechten, bei denen der Glaube, wie bei den Ungerechten, den τὰ φαῦλα πράξαντες, der Unglaube als die Wurzel vorausgeſetzt iſt, aus welcher einerſeits das Thun des Guten, andrerſeits das Thun des Böſen hervorwächſt. Vgl. Matth. 25, 34 ff. Die ἀνάστασις ζωῆς, die Lebensauferſtehung, iſt die Auferſtehung, welche das Leben, nämlich die ζωὴ αἰώνιος im Herrlichkeitsreiche zu ihrem Ziele hat, worin eben die Vollendung der Auferweckung zum ewigen geiſtlichen Leben beſteht. Vgl. die ἀνάστασις εἰς ζωήν 2 Macc. 7, 14. Die κρίσις in ἀνάστασις κρίσεως iſt hier wie V. 24 contextgemäß in verurtheilendem Sinne = κατάκρισις zu nehmen. Die Verurtheilung findet nämlich, im Gegenſatz zur ζωὴ αἰώνιος, zum θάνατος, dem ewigen Tode in der Gehenna = ὁ θάνατος ὁ δεύτερος Apok. 20, 14 ſtatt. Auch die ἀνάστασις ζωῆς vollzieht ſich übrigens in Folge eines das Leben zuerkennenden Gerichtsaktes, der κρίσις im allgemeinen Sinne des Wortes, vgl. V. 22 und 27. — V. 30 endlich nimmt zunächſt den ſchon Anfangs V. 19 in den Worten: οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν ausgeſprochenen Gedanken wieder auf, doch mit Uebergang aus der dritten in die erſte Perſon, ſo daß die Rede einen perſönlichen ſubjectiven Charakter annimmt, den ſie auch bis zu Ende des Kapitels beibehält. Sie gewinnt dadurch an Eindringlichkeit, als wollte der Herr ſagen, der Sohn Gottes, der Todtenerwecker und Richter, von dem ich bisher geredet

habe, bin ich, der ich hier vor euch und euch gegenüber stehe. Mit den Worten aber: „Ich kann Nichts von mir selber thun“, stellt der Herr, was er bisher Großes von sich prädicirt hat, gegen den Verdacht und Vorwurf menschlicher Willkür sicher. Er bietet den Hörern in diesem Verse schließlich gleichsam noch die Garantie der Gerechtigkeit seiner κρίσις. Er, der Sohn Gottes, der als Menschensohn in niedriger Gestalt vor ihnen steht, hatte von sich gesagt, daß er erwecke, welche er wolle, und alles Gericht vollziehe. Darum fügt er noch die Versicherung hinzu, daß dieses Gericht nach der Norm der göttlichen Gerechtigkeit vollzogen werde, ja das göttliche Gericht selber sei. Das κρίτειν und die κρίσις wird aber hier wieder von dem Gerichte im Allgemeinen nach seinen beiden Seiten hin, als gerecht sprechendes und verdammendes Gericht, zu fassen sein. Die Präsentia (καθὼς ἀκούω κρίνω) markiren das constante Thun. Das durch die Zeit fortwährend hindurchgehende Gericht des Herrn wird am Ende der Zeiten sich im letzten Weltgerichte abschließend vollenden. Das οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμοῦ οὐδέν, „ich kann nichts von mir selber thun“, also auch nicht von mir selber richten, wird positiv durch καθὼς ἀκούω κρίνω ausgedrückt. Das heißt nicht: „wie ich höre, was einer thut“, sondern wie der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und ebenso das Folgende ὅτι οὐ ζητῶ κτλ. zeigt: „wie ich vom Vater höre“, welcher vermöge seiner innigen Liebesgemeinschaft mit dem Sohne ihm Alles, also auch den gerechten Urtheils- und Richtspruch enthüllt und mittheilt, vgl. V. 19. 20, wonach er dann selber seinen richterlichen Ausspruch thut. Vgl. 8, 40. Wie der Sohn aber nicht nach eigenem Gutdünken, sondern

nach der Offenbarung des Vaters entscheidet, so hat er auch kein anderes Streben, als diesen geoffenbarten Willen des Vaters zu erfüllen, und darum ist er nicht nur zum rechten Gerichte befähigt, sondern sein Gericht ist auch faktisch gerecht. „Mein Gericht ist gerecht, weil ich nicht meinen Willen suche", sondern τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, wie es sich für den Gesandten im Verhältniß zum Sendenden geziemt, so daß also auch sein Wille für den Willen des Vaters selbst zu erachten ist. Das πατρός der recepta am Ende des Verses hat schon Griesbach getilgt.

In gleicher Weise wird auch Joh. 6, 27—58 wiederholt die ἀνάστασις ζωῆς als die gewisse Folge und die Vollendung der ζωὴ αἰώνιος bezeichnet. Wir haben Inhalt und Sinn dieses Abschnittes schon auf Veranlassung der Lehre vom Abendmahle Bd. V. Abth. II. S. 501 ff. im Zusammenhange dargelegt. Wir haben demnach nur noch auf diejenigen Verse hinzuweisen, in welchen das uns hier interessirende Moment ausdrücklich hervortritt. So heißt es V. 39. 40: „Das aber ist der Wille des Vaters, der mich gesandt hat, daß ich nichts von dem verliere, das er mir gegeben hat, sondern es auferwecke am jüngsten Tage. Denn das ist der Wille deß, der mich gesandt hat, daß Jeder, der den Sohn sieht und glaubet an ihn, ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ." Eben so heißt es V. 44, daß nur derjenige zu Jesu kommen, d. i. an ihn glauben könne, den der Vater ziehe. Einen solchen werde er aber auferwecken am jüngsten Tage. Denn die πίστις hat eben die ζωὴ αἰώνιος, vgl. V. 47, und diese die ἀνάστασις ζωῆς zur Folge. Ferner V. 54: „Wer mein Fleisch (geistlich im

Glauben) isset und mein Blut trinket, ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. — Wie verbreitet in Israel zur Zeit Jesu auf Grund der alttestamentlichen Prophetie der Glaube an die Auferstehung der Todten war, zeigt unter Anderem Joh. 11, 24, woselbst Martha zu Jesu sagt: „Ich weiß, daß mein Bruder auferstehen wird" ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, worauf Jesus V. 25 erwidert: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή. Indem er sich selber die Auferstehung und das Leben oder die Lebensauferstehung nennt, deutet er damit zugleich an, daß in seiner Lebensauferstehung auch die Auferstehung der Seinen mit gesetzt ist, denn „lässet auch ein Haupt sein Glied, welches es nicht nach sich zieht?" So thaten auch schon beim Tode Jesu die Gräber sich auf, und standen auf viele Leiber der Heiligen, und gingen aus den Gräbern nach seiner Auferstehung Matth. 27, 52 f. Vgl. Apostelg. 4, 2, wonach die Apostel verkündigen ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν, 17, 18. 32. 24, 21. 26, 8. 23 (πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν). — Ueber den Glauben unter Israel an die Auferstehung der Todten vgl. die herrlichen Zeugnisse der sieben Märtyrerbrüder und ihrer Mutter 2 Macc. 7.*) Bekanntlich

*) Vgl. Spieß a. a. O. S. 439 Anm. S. 441 v. Hofmann Schriftbeweis. 2. Aufl. II, 2. S. 490 f.: „Denn Nichts kann irriger sein, als die Meinung, die Todtenauferstehung sei eine spät erst durch menschliches Nachdenken aufgenommene Idee, deren erste Spuren, wenn sie nicht gar erst von den Parsen an die Juden gekommen ist, bei Jesaja und Ezechiel, vielleicht auch schon in den Psalmen Davids begegnen sollen. Es wird sich zeigen, daß an den Stellen, welche man hiebei im Sinne hat, nicht die Hoffnung einer Auferstehung der Todten, etwa in der Gestalt einer Ahnung, zuerst

waren es zur Zeit Jesu nur die Sadducäer, welche diese Lehre bestritten, vgl. Matth. 22, 23. Marc. 12, 18. Luc. 20, 27, weil sie dieselbe in dem von ihnen allein anerkannten Pentateuch nicht zu finden vermochten, weshalb der Herr sie grade aus den Büchern Moses widerlegt. Die Pharisäer hingegen waren auf Grund der prophetischen Schriften eifrige Vertheidiger dieser Lehre, vgl. Apostelg. 23, 6 ff. Selbst Herodes theilte diesen Glauben, indem er meinte, Johannes sei von den Todten auferstanden Marc. 6, 16. Ueber die *ἀνάστασις τῶν δικαίων* vgl. noch in den Evangelien Luc. 14, 14. 20, 36.

ausgesprochen, sondern die gewisse Kenntniß dieser Thatsache der Zukunft vorausgesetzt und eine Hoffnung andern Inhalts in ein davon hergenommenes Bild eingekleidet ist. Ueberhaupt aber ist keine Zeit zu finden, wo sich der Glaube ohne diese Hoffnung denken ließe, und kein Zeitpunkt nach der ersten Verheißung, wo sie zuerst hätte aufkommen können. Denn daß die Entrückungen Henoch's und Elia's nicht geeignet waren, sie zu wirken (?), haben wir bereits in anderem Zusammenhange erkannt. Hengstenberg sagt einmal, wo man den Tod als Strafe der Sünde ansah, habe der Glaube an das ewige Leben nothwendig hervorbrechen müssen, sobald die Hoffnnng auf die Erlösung Wurzel gefaßt hatte. Die Hoffnung auf die Erlösung hat aber Wurzel gefaßt, als jenes erste Gotteswort nach der Sünde der Erstgeschaffenen vom Siege der Menschheit über ihren Verführer sagte. In diesen Sieg ist auch der Tod verschlungen. Was aber der Menschheit verheißen war, sollte sich der Glaube der Einzelnen das nicht zurechnen? Wenn sie wußten, daß ihnen die Sünde vergeben war, wie konnten sie anders als sich der Hoffnung getrösten, daß sie nicht im Tode bleiben werden? Was dies aber heiße, wußten sie so von selbst, als sie keiner Belehrung bedurften, was für ein Vorgang das Sterben sei. Wie das Sterben den Menschen an Leibe und Seele betrifft, so wird auch die Erlösung den ganzen Menschen ins Leben wiederherbringen."

Tritt in den bisher angeführten Stellen die Lehre von der Todtenauferstehung mehr nur in der Form der positiven Aussage und Behauptung auf, so daß ihr Zusammenhang mit der Auferstehung Christi hier und da nur mittelbar angedeutet ist, so handelt der Apostel Paulus im funfzehnten Kapitel des ersten Corintherbriefes diesen Gegenstand ausführlich und im geschlossenen Zusammenhange ab, indem er die Möglichkeit, Wirklichkeit, ja Nothwendigkeit der Todtenauferstehung als Folge der Auferstehung Christi, zugleich aber auch die Beschaffenheit der Auferstehungsleiber und das Schicksal der die Parusie Erlebenden bespricht. Die Veranlassung zu dieser Abhandlung gab die Läugnung der leiblichen Auferstehung von Seiten Einiger (τινές V. 12.) in Corinth. Es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Läugner frühere Sadducäer oder Epikuräer waren, welche auch als Christen ihre alten Grundsätze erneuert hätten, denn der Sadducäismus und Epikuräismns stand überhaupt dem Evangelium viel zu indifferentistisch und höhnend gegenüber, als daß Uebertritte aus diesen Sekten zum Evangelium leicht vorgekommen sein mochten. Aus dem Pharisäismus herkommende Judenchristen waren es aber wohl noch weniger, weil ja bekanntlich gerade der Pharisäismus sehr streng an der Lehre von der Auferstehung fest hielt. Vgl. Apostelg. 23, 6 ff. Wir werden die Auferstehungsläugner also unter den Heidenchristen zu suchen haben, wahrscheinlich solchen, die sich eine gewisse philosophische Bildung angeeignet hatten. Solcher philosophisch Gebildeten gab es freilich in der Corinthergemeinde nach 1, 26 nur wenige, aber auch die Auferstehungsläugner waren nach 15, 12 nur τινές. Bei dem dualistischen Charakter der antiken Spekulation und ihrer

Verachtung der ὕλη lag die Auferſtehungsläugnung in der Conſequenz des philoſophiſchen Syſtems. Vgl. Apoſtelg. 17, 32 den Spott der Philoſophen über die Auferſtehungslehre. Gehörten dieſe Häretiker einer beſtimmten Parthei in der Corinthergemeinde an, ſo werden ſie unter den weisheitsliebenden Apolloniern zu ſuchen ſein. Wir finden hier einen Anſatz des ſpäteren gnoſtiſchen Doketismus, der ſeine Lehre freilich conſequent bis zur Läugnung der Auferſtehung Chriſti ſelber, ſo wie ſeiner Menſchwerdung fortführte. So weit ſcheinen die Corinthiſchen Spiritualiſten nicht gegangen zu ſein; ſonſt würde wohl Pauli Polemik gegen ſie noch weiter greifen. Vielmehr ſcheint aus ſeiner Argumentation zu folgen, daß ſie die Auferſtehung Chriſti ſelbſt nicht in Abrede nahmen, die er zwar ſtark bezeugt, aber nicht gegen Einwendungen ſicher ſtellt, und auf deren Anerkennung er ſeine Concluſionen von der Unanfechtbarkeit unſerer Auferſtehung baut. Es genügt nicht, dagegen zu ſagen, der Apoſtel ſchreibe ja mehr für die Mehrzahl der Corinthiſchen Chriſten, um ſie vor der Anſteckung und Verführung jener Zweifler ſicher zu ſtellen, als gegen die letzteren ſelbſt. Denn hätten dieſe auch die Auferſtehung Chriſti angezweifelt, ſo mußte er auch darauf direct widerlegend eingehen. Verwandt mit den Corinthiſchen Auferſtehungsläugnern waren übrigens Hymenäus und Philetus in Epheſus 2 Tim. 2, 17. 18, vgl. 1 Tim. 1, 20, wenn auch den letzteren eigenthümlich geweſen ſein mag, daß ſie ihre ſpiritualiſtiſche Negation der ſomatiſchen Anaſtaſis in die poſitiv allegoriſche Theorie faßten, daß die Auferſtehung, welche ſie geiſtlich deuteten, ſchon geſchehen ſei.

V. 1—11 bilden zunächſt die Grundlegung für die fol-

gende Argumentation. Die Auferstehung Jesu von den Todten ist ein historisch gewiß und zuverlässig bezeugtes Faktum. Steht dieses Fundament fest, so stürzt von selbst die Behauptung der Gegner über den Haufen. Paulus stellt aber die Auferstehung Jesu in ihrer Gewißheit nicht polemisch, sondern rein thetisch dar, weil diese, wie bemerkt, von den Gegnern nicht ausdrücklich bestritten worden war. Er erinnert seine Leser nur eindringlich an den Glauben und die Lehre, die ihnen überliefert ist, und die sie allerdings fast vergessen zu haben scheinen, wenn sie sich von jenen Spiritualisten irre machen lassen. Denn wer an Jesu Auferstehung von den Todten glaubt, der kann ja per consequentiam nicht die Möglichkeit der Todtenauferstehung bestreiten, und umgekehrt, wer letztere bezweifelt oder verwirft, muß auch erstere bezweifeln oder verwerfen. In welchem Widerspruche, sagt also der Apostel V. 12 mit dieser unserer sicher verbürgten Verkündigung von Christi Auferstehung V. 1—11 steht nun aber die Behauptnng Einiger unter euch, daß es keine Todtenauferstehung gebe, ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, daß die resurrectio mortuorum nulla est, ein non ens, ein Unding ist, was eben so auch v. 13 zur Bezeichnung der Unmöglichkeit dient. — V. 13 leitet dann eine bis V. 19 laufende zusammen hängende Schlußkette ein, die den Gegner ad absurdum zu führen, geeignet ist. „Giebt es aber keine Todtenauferstehung, so ist auch Christus nicht auferstanden." Diese Schlußfolgerung ist rein logisch, und beruht, wie Grotius richtig bemerkt hat, auf dem Grundsatze: Sublato genere tollitur et species. Der Einwand, welcher etwa dagegen erhoben werden könnte, Christus sei nicht als Species unter das genus des Menschen-

geſchlechts zu ſubſummiren, denn er ſei Gottmenſch und ſündlos, hält nicht Stich. Denn es handelt ſich hier nicht um das moraliſche Hinderniß der Sünde, welches ja überdies für uns durch die Verſöhnung aus dem Wege geräumt iſt, ſondern um die phyſiſche Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Auferſtehung. Und was die Gottmenſchheit betrifft, ſo muß geſagt werden, wenn Gottes Allmacht die Menſchen nicht aus dem Tode erwecken kann, ſo konnte der Gottmenſch auch nicht in eigener Allmacht auferſtehen, weil eben das an ſich Abſurde eben ſo wenig Gegenſtand der gottmenſchlichen als der göttlichen Allmacht iſt. Der Schluß iſt alſo hier, wie geſagt, rein logiſch, und es ſoll die von den Gegnern negirte Möglichkeit, vgl. V. 35, nicht etwa die blos von ihnen negirte Thatſächlichkeit der allgemeinen Todtenauferſtehung widerlegt werden. — Fände Letzteres, nämlich die Widerlegung ihrer bloßen Beſtreitung der Thatſächlichkeit oder Wirklichkeit unſerer Auferſtehung ſtatt, ſo wäre der Schluß dann nicht rein logiſch, ſondern vielmehr theologiſch-dogmatiſch, näher ſoteriologiſch zu nennen. In dieſem Sinne ſagt Calvin nach dem Vorgange von Chryſoſtomus und Theophylact: Quia enim non nisi nostra causa resurgere debuit, nulla ejus resurrectio foret, si nobis nihil prodesset. Indeß die logiſche Schlußfolgerung: Kann Niemand auferſtehen, ſo iſt auch nicht Einer auferſtanden, iſt an ſich klar, und es kann darauf, wie geſchieht, im Folgenden weiter gebaut werden. Dahingegen die dogmatiſche Schlußfolgerung: Erſtehen wir nicht, ſo iſt auch Chriſtus nicht auferſtanden, weil er nur auferſtanden iſt, damit wir auferſtehen ſollten, iſt nicht ſchon an und für ſich ſelber klar, ſondern bedarf eben der ausdrücklichen Angabe des Grundes,

auf dem sie ruht, (sc. weil er nur auferstanden ist, damit wir auferstehen,) welche Angabe im gleich Folgenden nicht vorhanden ist, woselbst nicht unsere Auferstehung, sondern unsere Rechtfertigung als Zweck der Auferstehung Christi angegeben ist, wohingegen erst v. 20 der Uebergang zu unserer Auferstehung als Folge der Auferstehung Christi gemacht wird.

Der Apostel zeigt nun, wie schrecklich die Consequenz des Satzes ist, daß Christus nicht von den Todten auferstanden ist, welcher, wie gezeigt, aus der Läugnung der Möglichkeit und damit selbstverständlich der Wirklichkeit unserer Auferstehung abfolgt, womit dann zugleich diese Läugnung selber als grundstürzender Irrthum gekennzeichnet ist. Unser Glaube für die Gegenwart V. 14—17, und unsere Hoffnung für die Zukunft V. 18. 19 fällt dann dahin. Ist Christus nicht auferstanden, so ist die apostolische Verkündigung inhaltsleer und gegenstandslos (κενόν V. 14), ja die Apostel werden als Lügenapostel (ψευδομάρτυρες V. 15) erfunden, weil ja der centrale Inhalt ihrer Predigt das Zeugniß von der Auferstehung Jesu Christi von den Todten ist. Dem entsprechend ist aber auch die auf dieses Zeugniß gerichtete und gegründete Pistis der christlichen Gemeinde leer und erfolglos, eitel und thöricht, (κενή V. 14 ματαία V. 17). Denn nur die Auferstehung Jesu Christi von den Todten erweiset, daß der Tod Christi nicht Missethätertod, sondern stellvertretender Tod des heiligen Gottessohnes, also Versöhnertod war, so daß seine Auferstehung als Ueberwindung des Todes Gerechtigkeit und ewiges Leben an's Licht gebracht hat, und somit der Grund unserer Sündenvergebung und Rechtfertigung ist, 2 Tim. 1, 10. Röm. 4, 25. Ist demnach Christus nicht auferstanden, so giebt es

für uns keine rechtfertigende Sündenvergebung, (ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν V. 17), so daß also der Schleiermacherſche Satz, daß Chriſtus nicht weniger unſer Erlöſer ſein könnte, auch wenn er nicht von den Todten auferſtanden wäre, dem Apoſtel in's Angeſicht widerſpricht, und unſere modernen Spiritualiſten, die allenfalls noch die Auferſtehung Jeſu Chriſti von den Todten zugeſtehen, aber die allgemeine Todtenauferſtehung aus Vernunftgründen beſtreiten, nicht wiſſen was ſie thun. — Iſt Chriſtus nicht auferſtanden, ſo fällt mit unſerem Glauben auch unſere Hoffnung dahin. Ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο V. 18, wozu Ambroſius bemerkt: Hoc illis dicit, quod amore suorum defunctorum nolebant audire, ut illis amputet, quod prius per errorem volebant audire. Die in der Glaubensgemeinſchaft mit Chriſto Entſchlafenen ſind dann verloren. κοιμᾶσθαι ſteht euphemiſtiſch für ἀποθνήσκειν. Von Chriſto iſt ἀποθνήσκειν gebräuchlich; denn da bei ihm die Auferſtehung erfolgt iſt, ſo kommt es vornehmlich auf die Gewißheit an, daß ſein Tod wirklicher Tod, nicht bloßer Schlaf d. i. Scheintod geweſen ſei; von den Gläubigen hingegen ſteht κοιμᾶσθαι, denn wenn unſer Tod nur Schlaf genannt wird, ſo liegt darin die gewiſſe Hoffnung der Auferſtehung angedeutet. Vgl. Joh. 11, 11—14. Die Lehre vom Seelenſchlafe iſt aus dem Ausdrucke κοιμᾶσθαι nicht abzuleiten; denn das κοιμᾶσθαι bezieht ſich bloß auf den Leib und ſeine zukünftige Auferſtehung, auf den in Chriſto inzwiſchen ſeligen Geiſt wird dabei nicht reflectirt. Ἀπώλοντο könnte heißen: „ſie ſind verdammt," weil ſie nämlich (vgl. das ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν V. 17) ohne Sühnung ihrer Sünden geſtorben wären. Doch ſpricht

wohl V. 19 und namentlich V. 32 (*εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, „φάγωμεν καὶ πίωμεν· αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν,“*) mehr für die Erklärung: „sie sind vernichtet worden,“ fuerunt, nulli sunt, wie Bengel sagt. Giebt es keine Auferstehung, so hat nach dem Apostel die heidnische Anschauungsweise, daß es mit dem Tode überhaupt und gänzlich aus ist mit dem Menschen, Recht. Denn eine abstracte, rein seelische, wenn auch selige Unsterblichkeit hat für ihn keinen Sinn. Da nämlich Gott den Menschen ursprünglich als geistleibliche Persönlichkeit erschaffen hat, und auch der leibliche Tod nur als der Sünde Sold, als naturwidriges Princip, erst später eingetreten ist, so gehört zur Wiederherherstellung der ursprünglichen Schöpfungsordnung durch Christum auch die leibliche Auferstehung, dessen die Auferstehung Jesu Christi von den Todten selber Zeugniß giebt. Gäbe es also keine Auferstehung, so wäre das Erlösungswerk nur halb vollbracht, was, da Gott seine Werke nicht halb, sondern ganz thut, undenkbar ist. Selbst die Bürgschaft einer seligen Unsterblichkeit fiele dann für den Geist des Menschen dahin. Denn wird der Tod nicht ganz überwunden, so wird er gar nicht überwunden. Die Hoffnung auf Unsterblichkeit der Seele ist dann leere Träumerei. Auch sind die von Calov angeführten Worte des Theophylact zu beachten: Dicet aliquis, solam animam usum esse bonorum coelestium habituram. Verum quid illud? Neque enim haec sola laborem suscepit, sed corpus etiam bonis actibus insudavit. Quo ergo pacto par illud videri debet, ut corpus, quod majores labores subierit, nil prorsus futurum habeat, et praemiorum sit expers, solaque anima coronetur? Desgleichen

die Worte des Pamphylus Martyr: Contra omnem rationem esse videtur, quod sola anima, quae sola non certaverat, coronetur, et corporis sui vasculum, quod ei cum magno labore servivit, nulla agonis et victoriae praemia consequatur. Ganz dieſelbe Anſchauungsweiſe, daß nämlich erſt mit der Auferſtehung von den Todten der Tod vollſtändig überwunden iſt, daß es alſo ohne Auferſtehung keine Todesüberwindung giebt, liegt auch der Antwort zu Grunde, welche der Herr Matth. 22, 31 f., vgl. Marc. 12, 26 f. Luc. 20, 37 f., den die Auferſtehung läugnenden Sadducäern giebt: „Habt ihr nicht geleſen von der Todtenauferſtehung, das euch geſagt iſt von Gott, da er ſpricht: Ich bin der Gott Abrahams, und der Gott Iſaaks, und der Gott Jakobs? Gott aber iſt nicht ein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen." Wäre hier nur von dem Leben der Seligen im Himmel die Rede, ſo wäre damit der Einwand der Sadducäer gegen die Todtenauferſtehung gar nicht widerlegt. Es folgt alſo, daß nur durch die leibliche Auferweckung Gott ſich als der Lebendigen Gott erweiſt, und daß der Seelen Seligkeit als bloß relative und partielle Todesüberwindung eigentlich noch gar nicht dieſes Namens werth iſt. — Der Apoſtel fährt nun in unſerer Corintherſtelle V. 19 fort: „Wenn wir nur in dieſem Leben unſere Hoffnung auf Chriſtum geſetzt haben, ſo ſind wir die elendeſten unter allen Menſchen, (ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν)." Hiermit macht er die Anwendung von dieſer traurigen Folgerung, daß wenn Chriſtus nicht auferſtanden iſt, es mit den Verſtorbenen völlig aus iſt, auf die Lebenden. Haben ſie nur in dieſem Leben auf Chriſtum gehofft, ohne im zukünftigen Leben die Erfüllung ihrer Hoff-

nung zu finden, weil eben mit diesem Leben das Leben überhaupt zu Ende ist, so sind sie insofern unglücklicher, elender als alle übrigen Menschen, die außer den Christen noch auf Erden sind, als die Christen hier in Entsagung auf zukünftigen Genuß hoffend leben, während die Anderen doch wenigstens das gegenwärtige Leben genießen. Vgl. v. 32. Si fideles non resuscitandi sunt ad alteram vitam, miserrimos eos oportet esse inter mortales, utpote in hac vita prae aliis afflictissimos, nullamque alterius vitae spem habentes. Calov.

V. 20 bildet einerseits den Abschluß der V. 12—19 enthaltenen Entwickelung, andrerseits den Uebergang zu dem neuen V. 20—22 enthaltenen Momente. Giebt es keine Auferstehung, so ist auch Christus nicht auferstanden. Ist aber Christus nicht auferstanden, so sind wir zeitlich und ewig verloren, V. 12—19. Nunmehr ist aber Christus auferstanden, und zwar zu unserem ewigen Heile, zu unserer eigenen seligen Auferstehung, V. 20. *Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν*, (wie eben aus V. 1—11 feststeht), *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*. Nun eben, so aber wie sich die Sache wirklich verhält, sind wir Christen nicht in diesem unglücklichen Zustande (daß es nämlich mit diesem Leben mit uns aus ist V. 18. 19), sondern ist Christus wirklich erweckt, und zwar als Erstling der Entschlafenen, so daß also mit seiner Auferstehung auch unsere Auferstehung gesetzt und verbürgt ist. Wie bisher aus unserer angeblichen Nichtauferstehung das Nichtauferstandensein Christi gefolgert war, so wird nun umgekehrt aus Christi Auferstehung unsere wirkliche Auferstehung gefolgert. War bisher nur die Behauptung der Unmöglichkeit und damit auch der Nichtwirklichkeit

der allgemeinen Todtenauferſtehung widerlegt, und ſo nur die Möglichkeit derſelben erwieſen, ſo wird nunmehr die thatſächliche Wirklichkeit derſelben behauptet. Denn Chriſtus iſt auferſtanden als Erſtling der Entſchlafenen. Er iſt Erſtling der Entſchlafenen, inſofern er zuerſt aus dem Tode erweckt iſt, alſo als Auferſtehungserſtling. Denn er iſt ſo erweckt, daß er dadurch mit der Auferſtehung der Entſchlafenen überhaupt den Anfang gemacht hat, vgl. V. 23. Col. 1, 18. (*πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*), Apok. 1, 5. (*ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν*), Apoſtelg. 26, 23. (*πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*), vgl. auch Apoſtelg. 4, 2. Matth. 27, 52 f., ſo wie die Erſtlingsfrucht der Erndte, die *ἀπαρχή*, die Erndte überhaupt anhebt. Primitiarum mentio, ſagt Bengel, egregie convenit tempori paschali, quo tempore scriptam hanc epistolam paulo superius notavimus: immo ipsi diei resurrectionis Christi, qui item erat postridie sabbati. Lev. 23, 10. 11., vgl. Exod. 23, 19. 34, 26. Deuter. 26, 2 ff. So auch Calvin, Calov, Oſiander. Jedenfalls dürfte in dem Ausdrucke *ἀπαρχή*, welche dem Herrn dargebracht wurde, das Geheiligtſein der Erndte in der Erſtlingsfrucht angedeutet ſein. Daß aber Chriſtus nur die *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* (= *ὁ πρῶτος τῶν ἐκ τοῦ κεκοιμῆσθαι ἐγερθέντων*) iſt, daß alſo mit ſeiner Auferſtehung auch die unſrige geſetzt und verbürgt iſt, iſt ſelbſtverſtändlich. Denn Alles, was Chriſtus gethan hat, hat er um unſertwillen gethan. So iſt er auch um unſertwillen auferſtanden, und hat durch ſeine Auferſtehung für uns den Tod überwunden. Chriſtus bleibt aber *ἀπαρχή*, obſchon vor ihm ſchon Andere erweckt worden ſind, in welcher Beziehung Luther ſagt: „Darum

ob etliche Heiligen vor Christo, als Enoch und Elias, gen Himmel gefahren, oder durch ihn auferweckt, oder mit ihm auferstanden sind, das gehet dieses nicht an da man handelt nicht de privata resurrectione, wie einer oder zween auferstanden sind, sondern von der gemeinen Auferstehung, und von dem Haupt oder Ursach derselben, welches ist Christus. Denn ob etliche sonderlich auferstanden sind, da liegt mir nichts an, aber da liegt viel an, daß wir wissen, daß Christus auferstanden ist, und wie auch wir durch ihn dazu kommen sollen, und bleiben, da er ist." Von denen, die vor Christo theils durch die Propheten, theils durch ihn, wie beispielsweise Lazarus, nur erweckt worden sind, um wieder zu sterben, kann überhaupt gar nicht die Rede sein, da es sich hier um die ἀνάστασις εἰς ζωὴν αἰώνιον handelt. Was aber Henoch und Elias und die bei dem Tode und der Auferstehung Christi auferstandenen Heiligen Matth. 27, 52 f. betrifft, so gilt hier das Mors (et resurrectio) Christi profuit, antequam fuit. — V. 21 enthält die Begründung des ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων V. 20. „Denn sintemal (da einmal) durch einen Menschen Tod vermittelt ist, so ist auch durch einen Menschen Todtenauferstehung vermittelt." Der Schluß ist, so richtig Meyer, wie das zweimalige nachdrücklich an die Spitze gestellte δι' ἀνθρώπου zeige, a causa mali effectus ad similem causam contrarii effectus. Christus ist nach Gottes Ordnung nicht für sich allein, sondern als ἀπαρχὴ τῶν ζωοποιηθησομένων auferstanden, entsprechend dem, daß Adam nicht für sich allein, sondern als ἀπαρχὴ τῶν ἀποθνησκόντων gestorben ist. Der θάνατος ist hier allerdings dem Gedankenzusammenhange nach auf den physischen Tod zu

beſchränken. Anders Röm. 5, 12 ff., wo Adam und Chriſtus als Mittler des Todes und des Lebens in allgemeinſter Beziehung einander entgegengeſtellt werden, und zugleich als Mittler der Sünde und der Gerechtigkeit als der Urſachen des Todes und des Lebens. — V. 22 bietet eine nähere Beſtimmung und Erklärung des Inhaltes von V. 21. Sie ſterben nämlich Alle ἐν Ἀδάμ, und werden Alle lebendig gemacht werden ἐν Χριστῷ, inſofern in Adam und in Chriſto, den Stammhäuptern der Menſchheit, der Tod wie das Leben der Menſchheit urſächlich und thatſächlich begründet iſt. Adam factus est toti humano generi causa et fons injustitiae et mortis, quia haec per ipsum in totam posteritatem per carnalem generationem derivantur. Christus autem fons justitiae et vitae factus est credentibus, quam per spiritualem generationem communicat. Calov. Das zweite πάντες umſchließt alſo eine engere Sphäre, als das erſte πάντες, indem hier, wie Röm. 5, 18. 19 die adamitiſche und die chriſtliche Menſchheitsgeſammtheit einander gegenüber geſtellt wird, auf die Ungläubigen aber, welche im Tode bleiben und der Auferſtehung des Gerichtes anheimfallen, nicht reflectirt wird. Das πάντες ζωοποιηθήσονται iſt alſo mit den meiſten Auslegern blos von der ſeligen Auferſtehung zu verſtehen, nicht mit Chryſoſt., Theodoret, Olshauſen, de Wette, Meyer auf die Auferſtehung Aller zu beziehen, wogegen richtig ſchon Balduin bemerkt hat, impios non virtute resurrectionis Christi resurrecturos, sed propter immutabile Dei decretum, quo statutum est homini semel mori et postea judicium, Ebr. IX, 27. Auch heißt ἐν Χριστῷ hier nicht etwa blos „durch Chriſtum", und ζωοποιεῖν kann

im Gegenſatze zu dem Gerichte des ἀποθνήσκειν ἐν Ἀδάμ nur die ἀνάστασις ζωῆς Joh. 5, 29 bezeichnen. Es ſind alſo nur πάντες οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ V. 18, nur οἱ τοῦ Χριστοῦ V. 23 gemeint. Andrerſeits iſt aber auch nicht bei richtiger Beziehung des ζωοποιεῖν auf die ἀναστασις ζωῆς das πάντες zu urgiren, und daraus gegen den pauliniſchen und bibliſchen Lehrbegriff die ἀποκατάστασις πάντων abzuleiten. Vgl. Bd. III. Aufl. 2. S. 389 ff. Endlich kann auch nicht nur an die objektive Beſtimmung Aller zur ſeligen Auferſtehung gedacht werden. Denn das Futurum ζωοποιηθήσονται bezeichnet nicht nur die Möglichkeit, ſondern die Wirklichkeit des ζωοποιεῖσθαι.

Der Apoſtel ſchließt hieran V. 23—28 eine mit dem vorher V. 20 –22 Geſagten in engem Zuſammenhange und natürlichem Anſchluß ſtehende Digreſſion oder Epiſode über Ordnung und Ziel der Auferſtehung und die Entwickelungsgeſchichte des Reiches Chriſti überhaupt. Ἕκαστος δὲ, hebt er V. 23 an, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι. Es könnte ſcheinen, als ob er bei ἕκαστος nur an die V. 22 genannten ζωοποιηθέντες denke. Da er aber ſogleich fortfährt ἀπαρχὴ Χριστὸς, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, ſo ſcheint richtiger zu ſagen, daß er ſich von vorne herein eine geordnete Schaar mit Chriſto ihrem Anführer an der Spitze vorſtellt. Τάγμα eigentlich „Geordnetes", dann „geordnete Schaar, Abtheilung", ein militäriſches Wort, iſt hier wohl ſachlich nicht weſentlich verſchieden von τάξις, Ordnung, Reihenfolge, und nur deshalb gebraucht, weil der Blick beſonders auf οἱ τοῦ Χριστοῦ gerichtet iſt, ſo daß der Ausdruck τάγμα gewiſſermaßen zeugmatiſch mit auf Chriſtum angewendet iſt. Ἀπαρχὴ Χριστὸς

sc. vivificatus est, nicht ζωοποιηθήσεται. Ἀπαρχή ſtatt ἀρχηγὸς wird er im Rückblick und Anſchluß an V. 20 genannt. Er heißt wiederholt ἀπαρχή, um anzudeuten, daß es alſo ſein mußte, daß es ſich für ihn alſo gebührte, vgl. Col. 1, 18: ὅς ἐστιν ἀρχή πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. Zugleich ſoll wohl, worauf das ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ hinweiſt, die etwa aufzuwerfende Frage beantwortet werden, warum denn nicht ſchon mit der Auferſtehung Chriſti die allgemeine Auferſtehung erfolgt ſei? Dies kann die letztere nicht zweifelhaft machen; denn alſo iſt es von Gott verordnet, daß ſie erſt mit der Paruſie Chriſti erfolgen ſoll. Bis dahin haben wir uns alſo in der gewiſſen Zuverſicht ihres Erfolgens zu gedulden. Was aber das τάγμα oder die τάξις der ζωοποίησις τῶν τοῦ Χριστοῦ betrifft, ſo heißt es 1 Theſſ. 4, 16: οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, und dann V. 17: ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες. Denn der weitere Begriff der ζωοποίησις V. 22 kann neben der ἀνάστασις νεκρῶν auch die ἀλλαγὴ τῶν ζώντων, vgl. 51. 52 umfaſſen. So hätten wir alſo zwei τάγματα, wozu noch nach Calov ein ordo secundum diversitatem graduum gloriae futurus gerechnet werden könnte. — Wenn dann der Apoſtel V. 24 fortfährt: εἶτα τὸ τέλος sc. ἔσται, ſo iſt darunter unbezweifelt mit den meiſten Auslegern nach dem Vorgange von Chryſoſtomus das Ende des gegenwärtigen Weltalters, nicht das Ende der Auferſtehung, was ſich dann auf die Auferſtehung der Nichtchriſten oder die zweite allgemeine Todtenauferſtehung beziehen ſoll, zu verſtehen. Τὸ τέλος ſteht keineswegs nothwendig in Beziehung auf ἀπαρχή V. 23,

wie Bengel („correlatum primitiarum“) meint, was Meyer ohne Grund „treffend“ nennt. Vielmehr wird das abſolute τέλος auch nur das Ende, die Vollendung ſchlechthin, bezeichnen. Wäre damit das τέλος τῆς ἀναστάσεως gemeint, ſo müßte das ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται V. 22 die Wiederbelebung Aller, der Chriſten wie der Nichtchriſten, bedeuten, (ſo daß erſt jene V. 23, dann zuletzt dieſe v. 24 auferſtehen,) was aber, wie wir geſehen, das ζωοποιηθήσονται V. 22, wegen ἐν τῷ Χριστῷ gar nicht heißen kann. Es iſt alſo, wie ſelbſt Luthardt, Lehre von den letzten Dingen S. 127 anerkennt, τὸ τέλος τοῦ αἰῶνος τοίτου gemeint, welches ſich unmittelbar an die Paruſie Chriſti anſchließt, vgl. Matth. 24, 3: τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος; auch in unſerem Briefe 10, 11: ἡμῶν εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν. Es iſt demnach unmöglich, zwiſchen der Paruſie Chriſti V. 23 und dem τέλος V. 24 (angeblich = τὸ τέλος τῆς ἀναστάσεως) das tauſendjährige Reich einzuſchieben, da überdies Paulus, wie richtig Meyer bemerkt, ſich ſonſt nirgends, ſo oft er auch Gelegenheit dazu hatte, als Chiliaſt zu erkennen gegeben hat, und das εἶτα V. 24 im Unterſchiede und Anſchluſſe an das ἔπειτα V. 23 die unmittelbare Aufeinanderfolge (vgl. V. 5. 7) andeutet. Nirgends kennt auch Paulus ſonſt eine doppelte Paruſie und eine doppelte Auferſtehung. Statt der lectio recepta in den gleich folgenden Worten: ὅταν παραδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί findet ſich die varia lectio: ὅταν παραδιδῷ. Der Chiliasmus kann eigentlich keine von beiden Lesarten brauchen. Denn die Reichsübergabe kann weder gleichzeitig mit dem Ende der Auferſtehung, noch der-

ſelben voraufgehend, ſondern muß derſelben nachfolgend geſetzt werden; man hätte alſo erwartet: καὶ τότε παραδώσει, es müßte denn das Präſens ὅταν παραδιδῷ erklärt werden wollen: „wenn er im Begriff ſteht, zu übergeben.“ Uns ſteht die Wahl zwiſchen beiden Lesarten frei; denn es kann ebenſowohl geſagt werden, das Ende des gegenwärtigen Aeons iſt mit der Reichsübergabe vorhanden, als es folgt ihr unmittelbar nach. Die βασιλεία iſt nicht die Kirche, nicht das tauſendjährige Reich, ſondern die Herrſchaft, die Regierung. Das Ende des gegenwärtigen Weltalters iſt dann vorhanden, wenn Chriſtus die Reichsregierung an Gott den Vater übergiebt oder übergeben haben wird, wozu Luther bemerkt: „Wiewohl es einerlei Reich iſt, beides Chriſti, (welcher um deſſelben willen iſt Menſch worden, daß er den Glauben an ihn aufrichtete,) und Gottes (denn wer Chriſtum höret, der höret Gott den Vater ſelbſt), doch heißet es jetzt eigentlich des Herrn Chriſti Reich, weil Gott jetzt in ſeiner Majeſtät verborgen iſt, und Chriſto Alles gegeben hat, daß er durch ſein Wort und Taufe uns zu ihm bringen, dazu auch ſich ſelbſt in Chriſtum verborgen, daß wir Gott nirgend denn in ihm ſuchen und erkennen ſollen,“ Calov: Regnabit tamen Christus alio regiminis modo, conveniente regno gloriae, cum Patre et Spiritu Sancto, qua Deus in unitale essentiae, qua homo in dextra gloriae in omnem aeternitatem, und Bengel: Non incipiet tum regnare Pater, sine Filio: neque desinet tum Filius, sine Patre, regnare: nam regnum divinum et Patris et Filii est ab aeterno et erit in aeternum. Sed sermo est de regno Filii mediatoris, quod tradetur, et de regno Patris immediato,

cui tum locus fiet. Vgl. auch Oſiander z. St. — Daß die Reichsübergabe von Seiten Chriſti und das Ende des gegenwärtigen Aeons ſich unmittelbar an die Auferſtehung der Gerechten anſchließen ſolle, konnte dem Schriftzeugniß zu widerſprechen ſcheinen, daß die Herrſchaft Chriſti dauern ſolle, bis alle Feinde zum Schemel ſeiner Füße gelegt ſeien. Darum fügt der Apoſtel ſogleich hinzu, daß dies allerdings zuvor geſchehen ſein werde in den Worten: *ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.* *Ὅταν* mit dem Conj. Aor. iſt = Fut. exactum, alſo: „wenn er vernichtet haben wird," nicht früher wird er die Herrſchaft übergeben. Alle Herrſchaft und alle Macht und Gewalt (*ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις*), iſt nicht mit Calvin auf die potestates legitime a Deo ordinatas zu beziehen, ſo auch Grotius, wogegen Calov mit Recht bemerkt: Quamquam imperia mundi etiam cessatura sint, id tamen generali finis nomine, quo consummatio seculi exprimitur, designatum est, *εἶτα τὸ τέλος.* Demnach iſt auch nicht mit Olshauſen unter *πᾶσα ἀρχὴ κτλ.* alle Herrſchaft, gute wie böſe, zu verſtehen. Dagegen ſpricht entſcheidend der begründende Vers 25, denn die *ἐχθροί* Chriſti daſelbſt können nur böſe Gewalten ſein. Eher könnten damit, ſo Rückert, Meyer, de Wette, alle dem Reiche Gottes feindſeligen Mächte und und Kräfte, Teufel, Tod, Welt, mit ihren Gott widerſtrebenden Herrſchaften bezeichnet ſein. Doch wird man den Ausdruck am richtigſten mit Chryſoſtomus, Theodoret, Calov, ausſchließlich auf den Erzfeind des Reiches, den Satan mit ſeinen Geiſtern, beziehen, nach Eph. 6, 12. Col. 2, 15, vielleicht auch Röm. 8, 38 und 1 Petr. 3, 22. Darunter ſind

dann mittelbar alle im Dienſte des Satans ſtehenden Chriſto feindlichen irdiſchen Gewalten nnd Herrſchaften mit befaßt, in welchem Sinne Oſiander ſagt: „Indeß hat die beſchränktere Beziehung auf die dämoniſchen Gewalten den Sprachgebrauch am meiſten für ſich und ſchließt die übrigen Feinde als ihre Organe in ſich.“ Daß Chriſto alle Feinde zu Füßen gelegt werden müſſen, wird v. 25 aus der Schrift bewieſen: *δεῖ γὰρ*, nach Pſ. 110, 1, *αὐτὸν βασιλεύειν, „ἄχρις οὗ ἂν θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.“* Vgl. Matth. 22, 44. Luc. 20, 43. Apoſtelg. 2, 35. Hebr. 10, 13. Nach Einigen iſt zu *θῇ* Chriſtus Subject, was grammatiſch in Rückbeziehung auf *αὐτόν* am nächſten liegt, nach Anderen iſt hier im Citate, wie in der Pſalmſtelle, eben ſo wie v. 27 Gott Subject. Die Entſcheidung iſt ſachlich gleichgültig. — *Ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος* V. 26. Eine ähnliche Perſonification des Todes findet ſich V. 54 f., vgl. Röm. 5, 14. Apok. 20, 14. Hiermit kehrt der Apoſtel zu ſeinem Thema und zu ſeinem Ausgangspunkte zurück. Denn wie in unſerem ganzen Kapitel, ſo kann auch hier der Tod nur der leibliche Tod ſein. Dieſer wird Feind genannt, „weil er wider die Natur, wider die urſprüngliche Ordnung Gottes iſt und eine zerſtörende Gewalt über die Menſchen ausübt.“ Oſiander. Er wird aber überwunden durch die leibliche Auferſtehung V. 21. 22. Dies beweiſt auch V. 54, wo dieſelbe der Sieg über den Tod genannt wird. Darum kann auch der Apoſtel, weil er durch die Digreſſion V. 23—28, eigentlich gar nicht aus ſeinem Thema heraus getreten iſt, mit v. 29 ſogleich wieder an daſſelbe anknüpfen. Völlig überwunden iſt aber die Herrſchaft des Todes erſt

dann, wenn auch die leibliche Seite desſelben durch die Auferſtehung überwunden iſt. Geſchieht dies nicht, ſo hat nach dem Apoſtel, wie wir wiſſen, vgl. V. 18. 19. 32 überhaupt gar keine Todesüberwindung ſtatt gefunden. Es iſt alſo hier nicht etwa auch davon die Rede daß die auferſtandenen Ungerechten werden zur Hölle verwieſen werden, denn das iſt nicht Todesüberwindung, ſondern Todesvollendung, Uebergabe an den θάνατος δεύτερος nach Apok. 20, 14. Demnach ſind auch V. 24 zu den dämoniſchen Gewalten nur die denſelben anhangenden chriſtusfeindlichen menſchlichen Gewalten, nicht auch der Tod, mittelbar mit hinzuzunehmen, denn dieſe alle werden dem Tode übergeben, ſo daß der Tod als ihr Ueberwinder erſcheint, ſtatt ſelbſt überwunden zu werden. Iſt nun aber der διάβολος mit allen den Seinen in die λίμνη τοῦ πυρός geworfen Apok. 20, 10, ſo iſt er doch noch nicht völlig überwunden, ſo lange er als ὁ ἔχων τὸ κράτος τοῦ θανάτου Hebr. 2, 14 die geſtorbenen Gläubigen noch in den Banden des leiblichen Todes gefangen hält. Und inſofern, als erſt mit der Ueberwindung des leiblichen Todes durch die Auferſtehung von den Todten auch der Satan ſelbſt völlig überwunden iſt, kann der Tod der letzte Feind genannt werden, der überwunden wird. Denn erſt damit iſt er ſeiner Macht und Herrſchaft über die Gläubigen, die Bürger des Reiches Gottes, vollſtändig entkleidet. Und gerade um dieſe Entkleidung von der ἀρχή, ἐξουσία und δύναμις, nicht etwa um abſolute Exiſtenzverrichtung, handelt es ſich bei dem καταργεῖν πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν V. 24. Dabei kommt es weniger auf die zeitliche, als auf die logiſche Succeſſion dieſer eschatologiſchen Vorgänge an. Denn wenn auch die Auferſ-

ſtehung der Ueberwältigung des Satans und ſeiner Verbannung in die Geenna zeitlich voraufgeht, ſo iſt ſie doch logiſch das ſchließliche Moment ſeiner völligen Ueberwindung, wozu noch kömmt, daß alle dieſe Akte ſämmtlich in der raſcheſten Aufeinanderfolge, alſo ziemlich gleichzeitig ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ ſich vollziehen werden. V. 24 iſt alſo das negative, v. 26 das poſitive καταργηθῆναι des Satans ausgeſagt. — Durch Πάντα ὑπέταξεν (sc. ὁ θεὸς) ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ (sc. τοῦ Χριστοῦ) v. 27 wird v. 26 aus Pſ. 8, 7 (vgl. Eph. 1, 22. Hebr. 2, 8) begründet, und zugleich die Baſis für die ſogleich v. 27. 28 ſich anſchließende Ausſage gelegt. Hat Gott Chriſto Alles (πάντα nachdrücklich vorangeſtellt) unterthan gemacht, ſo natürlich auch mit dem διάβολος, als dem welcher τὸ κράτος ἔχει τοῦ θανάτου, den θάνατος ſelber, den er durch die ἀνάστασις ζωῆς ſich unterthan macht. Wenn er (nämlich Gott), fährt der Apoſtel fort, aber geſagt haben wird, daß Alles unterworfen ſei, ſo iſt klar, daß dann Gott nicht mit unterworfen iſt. Richtig Meyer: „Wenn aber Gott, welcher Pſ. 8, 7 die ὑπόταξις verkündigt hat, dereinſt den Ausſpruch gethan haben wird, ſie ſei geſchehen, dieſe ὑπόταξις.“ Zu δῆλον ὅτι ergänzt ſich wieder von ſelbſt πάντα ὑποτέτακται. So iſt klar, daß Alles unterworfen iſt mit Ausnahme deſſen, der ihm Alles unterworfen hat. Die Vollendung der ὑπόταξις iſt aber eben dann eingetreten, wenn der letzte Feind der Tod durch die Lebensauferſtehung überwunden iſt. So ſchließt ſich die Entwickelung von V. 23 an in ſich ſelber ab. Wenn die Auferſtehung der Gerechten bei der Paruſie erfolgt iſt V. 23, ſo iſt mit der Unterwerfung des letzten Feindes das Ende da, und Chriſtus übergiebt ſeine

Herrſchaft Gotte und dem Vater V. 24. Zu dieſer Herrſchaftsübergabe kehrt denn nun auch ſchließlich V. 28 zurück in den Worten: „Wenn aber Alles ihm unterworfen ſein wird, dann wird auch der Sohn ſelber ſich unterwerfen oder unterordnen dem, der ihm Alles unterworfen hat.“ Die kirchliche Erklärung, daß der Sohn hier ſeiner menſchlichen Natur nach gemeint ſei, iſt nicht mit Meyer und de Wette eine Ausflucht zu nennen, ſondern iſt von der ſchriftgemäßen analogia fidei, nach der es keine Unterordnung der zweiten Perſon der Gottheit unter die erſte giebt, poſtulirt, welche analogia fidei freilich von denjenigen Auslegern nicht reſpektirt wird, die kein einheitliches inſpirirtes Gotteswort kennen und anerkennen, und die deshalb mit der bloßen Logik und Grammatik auszureichen meinen, wodurch dann die heilige Schrift in lauter disjecta membra poëtae zerfällt. Auch an unſerer Stelle iſt ja Chriſtus ausdrücklich als ἄνθρωπος, als δεύτερος Ἀδάμ, als ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων bezeichnet, vgl. V. 20—23 V. 47. So ſagt auch der Herr ſelbſt, er ſei vom Vater zum Todtenerwecker und Richter beſtellt, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστί Joh. 5, 27, ihm dem auferſtandenen Menſchenſohn ſei gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden Matth. 28, 18, vgl. auch Matth. 11, 27, und der Apoſtel Eph. 1, 20 ff., daß Gott Chriſtum auferweckt und zu ſeiner Rechten geſetzt habe über jegliche ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις und κυριότης, und Alles unter ſeine Füße gethan habe, καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ. Vgl. Col. 1, 18: καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας. Als königlicher Hoherprieſter vertritt uns der erhöhete und verherrlichte Menſchenſohn auf Grund ſeines

am Kreuze vollzogenen Opfers, mit deſſen Blute er die Seinen auf Erden beſprengt, vor dem Angeſichte Gottes, eignet ſie in ſeinem Gnadenreiche durch Wort und Sacrament mittelſt des Glaubens ſich an, und erfüllet ſie als Haupt der Gemeinde, welche iſt ſein Leib, mit ſeinem Geiſte. Mit ihrer Auferweckung hat er dieſes ſein Mittler- und Erlöſerwerk ſeinem Endziele zugeführt. Der Vater hat bis dahin nur in ihm und durch ihn gewirkt, iſt an ſich verborgen, und nur in ihm uns offenbar, und wird nur in ihm von uns geſchaut, Matth. 11, 27. Joh. 1, 18. 14, 9. 1 Tim. 6, 16, und wir haben nur in ihm und durch den Glauben an ihn den Zugang zum Vater, Eph. 2, 18. Dieſe Vordergrundſtellung unſeres prophetiſchen und hohenprieſterlichen Königs hört aber mit der Vollendung ſeines Werkes, mit der Ueberführung der verklärten Seinen aus dem Gnadenreiche in das Herrlichkeitsreich auf, er tritt dann zurück und ordnet ſich dem Vater unter. Nicht als ob er bis dahin dem Vater übergeordnet geweſen wäre, denn der erhöhete Gottmenſch iſt und bleibt ſeiner Perſon nach nur dem Vater gleichgeordnet, die Vordergrundſtellung, wie die Unterordnung, betrifft nicht ſeine Perſon, ſondern ſein ihm vom Vater übertragenes Amt, welches er nach vollendeter Ausrichtung in die Hände des Vaters zurückgiebt, wie es ja auch V. 24 ausdrücklich heißt: ὅταν παραδῷ τὴν βασίλειαν τῷ θεῷ καὶ πατρί. Doch hat ſeine Herrſchaft damit nicht ihr abſolutes Ende gefunden, denn τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος Luc. 1, 33, ſondern er herrſcht nunmehr nur in einer dem Vater gleich- nicht vorgeordneten Weiſe, und er ordnet ſich durch Rückgabe der ihm verliehenen Herrſchaft dem Vater nur unter ἵνα ᾖ ὁ θεὸς

τὰ πάντα ἐν πᾶσιν V. 28, d. i. damit der dreieinige Gott, das göttliche Weſen in der Einheit der drei Perſonen, der Vater, der Gottmenſch und der heilige Geiſt gleichmäßig ſei Alles in Allen. Darum heißt es hier nicht ὁ θεὸς καὶ πατήρ, wie V. 24, ſondern ὁ θεός. Zu πάντα oder τὰ πάντα εἶναι im Sinne von „Alles gelten" vgl. Hermann ad Viger. p. 727 und Kühner II, S. 47. ἐν πᾶσιν bezieht ſich zuſammenhangsgemäß nur auf die bisherigen Reichsgenoſſen Chriſti, die im Herrlichkeitsreiche zum Anſchauen des Dreieinigen gelangten Gläubigen, nicht auf alle Menſchen incluſive die Ungläubigen. Von den letzteren iſt auch hier, wie V. 22 abſtrahirt. Der Satan und ſein Reich iſt ein für alle Mal abgethan und vom Reiche Chriſti ausgeſchloſſen V. 24. Auf ihn und die Seinen wird nicht weiter reflectirt. Es iſt alſo keineswegs mit Olshauſen und de Wette hier die ἀποκατάστασις πάντων zu finden. Noch weniger iſt nach Billroth unſere Stelle pantheiſtiſch als Verwirklichung der Identität des endlichen und unendlichen Geiſtes zu faſſen. Galt bisher im Gnadenreiche Chriſtus Alles, ſo gilt nunmehr im Herrlichkeitsreiche der dreieinige Gott, in deſſen Conſortium auch die Menſchheit des Gottesmenſchen aufgenommen iſt, Alles in Allen. Deus, ſagt Nicol. Lyra, erit Doctor noster, rex noster, cibus noster. Und Luther: „Wer kann Alles erzählen, was ein Menſch hier auf Erden allein zu des Leibes Noth haben muß? Aber dort wird es Alles aus ſein, und derſelben keines mehr gelten, daß kein Eſſen, kein Trank oder Malvaſier ſo köſtlich iſt, noch ſo wohl ſpeiſen oder tränken kann, als Gott ſelbſt mit einem Anblick thun wird, daß du immer ſtark und friſch, geſund und fröhlich,

dazu heller und ſchöner ſein wirſt, denn Sonne und Mond, alſo daß alle Kleider und gülden Stück, die ein Kaiſer und König trägt, lauter Koth ſein wird gegen dem, da wir werden allein von einem göttlichen Augenblick durchleuchtet werden. So werden wir auch keines Schutzherrn noch einiger Obrigkeit, Geldes noch Gutes, Haus noch Hof, noch anderer leiblichen Güter dürfen, ſondern alles an ihm allein haben. Alſo auch alle geiſtlichen Güter, ewige Gerechtigkeit, Troſt und Freude des Gewiſſens haben, daß uns Niemand mehr wird ſchrecken, noch irren oder unruhig machen. Summa was wir jetzt bei allen Creaturen hin und her einzeln und ſtücklicht müſſen nehmen, wiewohl es auch von ihm herkömmt und gegeben wird, dafür werden wir ohne Mittel Ihn allein haben, ohn allen Mangel und Aufhören." Wozu Calov bemerkt: Quae tamen ita accipienda, ut non negetur inaequalitas graduum gloriae in electis, omnia in omnibus erit singulis, sed dispari gradu. Und eben derſelbe: Deus nobis futurus est omnia in omnibus, qua nostram mentem, qua voluntatem, qua affectus, qua actiones omnes. In ipsum mens nostra defixa erit, in ipso voluntas nostra acquiescet, in ipsum ferentur affectus nostri, in ipso cognoscendo, amando, celebrando toti unice occupabimur. Vgl. auch Bd. IV. 2. Aufl. Abth. I. S. 188 f. und Abth. II. S. 350 f.

Der Apoſtel hat den dogmatiſchen Beweis für die Möglichkeit und Wirklichkeit der Auferſtehung beendigt. Er führt für dieſe Wahrheit noch einige praktiſche aus der Erfahrung genommene Gründe an. Er beruft ſich zunächſt V. 29 auf einen in der Corinthergemeinde vorkommenden Gebrauch,

welcher ihren eigenen Glauben an die Todtenauferſtehung bekundet, und bezeugt dann aus den Erfahrungen und Kämpfen ſeines eigenen Lebens V. 30—32, wie thöricht er handeln würde, ſich den beſtändigen Todesgefahren auszuſetzen, wenn es keine Auferſtehung gäbe, wenn es alſo mit dieſem Leben aus wäre. Dann würde ja die heidniſche Weisheit, das kurze und vergängliche Leben zu genießen, Recht behalten. Den Schluß bildet dann V. 33. 34 eine ernſte Ermahnung und Warnung.

Hat nun der Apoſtel bisher gezeigt, daß es eine Auferſtehung der Todten giebt, ſo geht er jetzt auf das Wie der Auferſtehung ein. Es folgt alſo V. 35—50 die Abhandlung über die Beſchaffenheit der Auferſtehungsleiber, welche aber zugleich den zweiten ſpeciellen Theil der Apologie bildet, indem ſie gegen die Gründe gerichtet iſt, mit denen die Auferſtehung von den Gegnern beſtritten wurde. Postquam sua adstruxerat Paulus, ſagt Grotius, refellit Philosophorum objecta. Ἀλλ' ἐρεῖ τις, hebt Paulus V. 35 mit der ihm geläufigen Formel den Einwand der Gegner einführend an, Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; Das „Wie" (πῶς) bezieht ſich auf den Proceß und Act der Auferſtehung, auf ihre Möglichkeit, das ποίῳ δὲ σώματι auf das Reſultat dieſes Proceſſes, die Beſchaffenheit der Auferſtehungsleiber. Ex ignorantia modi, bemerkt Bengel, rem ipsam audent negare, quia mors tanta fuerit destructio. Wie iſt es möglich, wollen ſie ſagen, daß aus dem durch den Tod zerſtörten und in Verweſung übergegangenen Leib ein neuer Leib entſtehe, und wie wird denn dieſer Leib beſchaffen ſein? Ἔρχεσθαι, zum Vorſchein kommen, auftreten,

prodire, vergl. ἐκπορεύεσθαι Joh. 5, 29. Die Präſentia ἐγείρονται, ἔρχονται, ſagt Meyer, veranſchaulichen das an ſich zukünftige als gegenwärtiges Object der Betrachtung, und Erasmus: Actio rei declaratur absque significatione temporis. — Der Apoſtel bringt nun V. 36 bis 41 Naturanalogieen bei zur Auflöſung der von den Gegnern aufgeſtellten Fragen. Zweierlei wird durch dieſe Analogieen erwieſen. Erſtens, die geſtorbenen Leiber können auferſtehen, als Antwort auf das πῶς, und dann, ſie werden in anderartiger Qualität auferſtehen, als Antwort auf das ποίῳ δὲ σώματι. Ἄφρον, hebt Paulus V. 36 ſiegesgewiß an. Ἄφρονα καλεῖ, ſagt Oecumenios, ὡς οὕτω σαφῆ ἀγνοοῦντα. Denn auch hier gilt das Φάσκοντες εἶναι σοφοὶ, ἐμωράνθησαν Röm. 1, 22. Die erſte zutreffendſte Analogie wird aus dem Pflanzenreiche entnommen. Σὺ ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ. Vgl. Joh. 12, 24. Mit dem emphatiſchen σύ beruft ſich der Apoſtel auf die eigene Erfahrung des Gegners. Muß ſogar das Samenkorn erſterben, um aufzublühen, wie darf behauptet werden, der erſtorbene Leib könne nicht auferſtehen? Damit iſt zunächſt die Möglichkeit der Auferſtehung dargethan. Ἀποθνήσκειν ſtatt „aufgelöſt werden", ζωοποιεῖσθαι ſtatt „aufkeimen", wie nachher V. 37 σῶμα ſtatt „Pflanze", ſind Ausdrücke, die von der abgebildeten Sache (dem menſchlichen Leibe) entlehnt ſind, wie umgekehrt V. 42 ff. vom menſchlichen Leibe das Bild des σπείρειν gebraucht iſt. Miracula fieri non credunt, bemerkt Grotius zu unſerem Verſe, cum natura ipsa plena sit miraculis, quae propter sui frequentiam in aliud nomen migrant. Bekannt iſt auch das Leſſing'ſche Dictum: „Der

Wunder größtes ist, daß wir alle Tage Wunder sehen, und doch nicht Wunder glauben", was freilich im Sinne der Läugnung des eigentlichen Wunders gemeint ist. — Von dem Erweise der Möglichkeit der Auferstehung geht der Apostel V. 37. 38 zur Beschaffenheit des Auferstehungsleibes über. „Und was du säest, ist nicht der Leib, welcher werden wird, (*οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον*), sondern ein nacktes Korn (*γυμνὸν κόκκον*) etwa von Weizen, oder von einem der übrigen Samen. Gott aber giebt ihm einen Leib, wie er wollte (*καθὼς ἠθέλησε*), und einem jeden der Samen seinen eigenen Leib (*τὸ ἴδιον σῶμα*)." Der Nachdruck liegt hier auf *τὸ γενησόμενον*, als müßte der Auferstehungsleib dem Verwesungsleibe gleich sein. *Γυμνὸν κόκκον*, ein nacktes Korn, das noch schmucklos auf keinem Halme steht, mit keiner Hülse umkleidet ist, wie das *σῶμα γενησόμενον*. Zu *ὁ δὲ θεὸς* V. 38 bemerkt Bengel: Non tu homo, non granum ipsum. Also auch die Pflanzenentwicklung ist als kein bloßer Naturproceß, sondern als Fortsetzung der göttlichen Schöpferthätigkeit zu betrachten. Zu *καθὼς ἠθέλησε*, wie er beliebt hat, vgl. 12, 18, sagt Bengel: Praeteritum, respectu creationis. Gen. 1, 11. Dafür spricht besonders das gleich folgende *καὶ ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων τὸ ἴδιον σῶμα*, entsprechend dem „Ein Jegliches nach seiner Art" Gen. 1, 11. Sonst könnte man mit Bengel *ἠθέλησε* auch erklären: vel certe quia velle est ante dare. Zu *ἴδιον* endlich notirt Bengel: speciei conveniens, individuo proprium, ex seminis substantia. *Καὶ* ist also = und zwar. Es ist demnach nicht nothwendig, daß derselbe Leib, der begraben wird, wieder hervorkomme, wenn es eine Auferstehung geben

ſoll. Es iſt vielmehr wie im Verhältniß von Korn und Pflanze, wo das Verhältniß von Todesleib und Auferſtehungsleib mannigfach abgeſpiegelt iſt. Es iſt derſelbe Leib der Subſtanz nach, aber ein anderer der Qualität nach. Für die weſentliche Identität nicht nur der Subſtanz, ſondern auch der Geſtalt des Auferſtehungsleibes mit dem gegenwärtigen Todesleibe bürgt übrigens der Auferſtehungsleib Jeſu Chriſti. Ut vero omne simile est dissimile, ita haeretici perperam ex hoc loco colligunt, non eodem numero corpora olim resurrectura. Non hic spectatur diversitas rei, sed qualitatis et conditionis. Calov.*) —

*) Weit verbreitet iſt in der modern gläubigen Theologie, vgl. z. B. Kahnis S. 569, Rinck S. 200 ff., Splittgerber S. 196 ff., die Annahme, daß nur der in den Gläubigen ſchon während ihres Erdenlebens gebildete Keim des Auferſtehungsleibes, welcher mit und in dieſem grobmateriellen Leibe in die Erde geſenkt wird, am jüngſten Tage auferſtehen werde, ſei es nun daß aus dieſem Keime die Pflanze unmittelbar hervorwächſt, oder ihm noch ein beſonderer Verklärungsleib aus der Erde angebildet wird. Dieſe Anſicht gründet ſich auf die Wahrnehmung, daß die Stoffe dieſes irdiſchen Leibes dem beſtändigen Stoffwechſel unterliegen, weshalb es unmöglich ſei, daß aus ihnen der neue Verklärungsleib gebildet werde. Indeß Wunder iſt eben Wunder, und das in Rede ſtehende Wunder iſt gewiß kein größeres zu nennen, als das urſprüngliche Wunder der Weltſchöpfung aus dem Nichts. Dieſer aprioriſtiſche naturwiſſenſchaftlich-theoſophiſche Satz iſt nicht aus dem Quell der Schrift gefloſſen, ſondern ſoll dann ex post aus der Schrift beſtätigt werden. So ſagt Splittgerber S. 202: „Wir haben bisher über die Selbigkeit des jetzigen und des zukünftigen Leibes rein aus der Sache ſelbſt geurtheilt. Es fragt ſich nun aber, ob wir für unſre auf dieſem Wege gewonnene Anſchauung auch

V. 39—41 bringt der Apoſtel andere Analogien aus der Natur bei, um begreiflich zu machen, daß nicht derſelbe

beſtimmte Zeugniſſe der h. Schrift anführen können, als feierlich beſtätigende Siegel." Da kann dann gegen die kirchliche Anſicht von der Bildung des Auferſtehungsleibes aus den verweslichen Stoffen des Todesleibes mit einigem Schein nur unſere Corintherſtelle angeführt werden, aber freilich nur wenn die geſunden exegetiſchen Regeln nicht beachtet werden: Plus est in antitypo quam in typo, ac omne simile est etiam dissimile, alias non foret simile sed idem. — Similitudines quaecumque non sunt extendendae ultra terminum, cujus respectu instituitur collatio. — Comparatio non est extendenda ultra tertium, propter quod adhibetur. — Das tertium comparationis iſt im vorliegenden Falle eben nur die Möglichkeit, daß durch Gottes Allmacht aus Tod und Verweſung neues Leben hervorgerufen werden könne. Will man daſſelbe weiter ausdehnen und das Bild preſſen, ſo könnte man auch aus der apoſtoliſchen Vergleichung der irdiſchen und himmliſchen Körper herleiten, daß an der Stelle unſerer alten irdiſchen Leiber ganz neue himmliſche Leiber geſchaffen werden ſollen. Wie nun die von uns beſtrittene Anſicht in der Corintherſtelle keine Stütze findet, ſo widerſpricht ſie geradezu allen übrigen von der Todtenauferſtehung handelnden Schriftſtellen, nach ihrem natürlichen, nächſtliegenden, ſtatt, weil derſelbe a priori für unmöglich gehalten wird, nach einem künſtlich hineingelegten Sinn. Wer von den Hörern konnte denn etwa, wenn der Herr von dem Hervorgehen der in den Gräbern ruhenden Todten zur Auferſtehung des Lebens redete, an das Hervorgerufenwerden eines bloßen Keimes des Auferſtehungsleibes denken, noch dazu im Gegenſatze zu der damals unter Israel herrſchenden Lehrform und Anſchauungsweiſe von der Auferſtehung der Todten? Vgl. Apoſtelg. 23, 6 ff. Man arbeitet zuletzt nur dem Rationalismus in die Hände, wenn man das Reſultat des von ihm in nüchterner Exegeſe richtig aufgefaßten Schriftſinnes mit ihm aus naturwiſſenſchaftlichen Gründen für widerſinnig und unmöglich er-

Leib, das ist, ein der Art nach gleicher Leib, hervorgehen müsse, wenn die Todtenauferstehung möglich sein solle. Wie die Pflanzenwelt, so legt auch die übrige Natur, namentlich die animalischen und die kosmischen Organismen, Zeugniß dafür ab, daß Gott dieselbe Substanz in verschiedenen Formen und Bildungen erscheinen lassen könne. — V. 39. Verschiedenheit der animalischen Fleischarten. Das ihnen allen Gemeinsame ist, daß sie eben alle σάρξ sind, und doch ist es eine verschieden geartete σάρξ. So ist auch der Todesleib und der Auferstehungsleib der Substanz nach derselbe, aber der Art nach ein verschiedener Leib. „Nicht alles Fleisch ist dasselbe Fleisch, sondern ein anderes ist das der Menschen, ein anderes Fleisch das der vierfüßigen Thiere, ein anderes Fleisch das der Vögel, ein anderes der Fische." Ein Antiklimax, ohne daß deshalb anzunehmen ist, schon hier trete die Idee eines Stufenunterschiedes der Auferstehungsleiber unter

klärt. So gewiß der Herr in seinem stofflichen in das Grab gesenkten, wenn auch verklärten Leibe auferstanden ist, von dem er noch nach seiner Auferstehung Luc. 24, 39 sagt, ὅτι σάρκα καὶ ὀστέα ἔχει, so gewiß werden auch wir in einem aus dem irdischen Stoffe dieses Todesleibes gebildeten Verklärungsleibe auferstehen, sintemal, vgl. Phil. 3, 21, dieses σῶμα τῆς ταπεινώσεως σύμμορφον werden soll τῷ σώματι τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, welches er wirkt κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Auch wird ja der stoffliche Leib der die Parusie Erlebenden nur verkläret werden. Mit Recht bemerkt demnach Althaus, Die letzten Dinge, S. 100: „Mehr oder weniger laufen also alle Versuche, einen anderen als den kirchlich ausgebildeten Auferstehungsbegriff aufzustellen, dahin aus, die Auferstehung des Fleisches selbst aufzuheben. Es läßt sich eben nicht anders richtig von ihr lehren, als die Kirche nach der Schrift von ihr gelehrt hat."

einander hervor, wie Ambrosius, Augustin, Beda, der Lombarde, Estius behaupten, und Calov für wahrscheinlich hält. Indeß wenn diese Idee den breiten Raum von V. 39 bis 41 einnähme, so würde wohl auch in der Anwendung V. 42 ff. von Herrlichkeitsgraden der Auferstehungsleiber die Rede sein, was nicht der Fall ist. In Bezug darauf aber, daß hier auch von der σὰρξ ἰχθύων geredet wird, bemerkt Calov witzig: Notetur hoc adversus Papistas, pisces carnibus in jejuniis suis, sine jejuniis, opponentes. — V. 40. „Und es giebt himmlische Körper und irdische Körper." Die σώματα ἐπουράνια sind nicht mit de Wette und Meyer von Leibern der Engel zu verstehen, denen sonst niemals σώματα zugeschrieben werden, vgl. vielmehr Hebr. 1, 14, und deren σώματα von den σώματα ἐπίγεια, welches dann die Leiber der Menschen und Thiere wären, nicht nur der Art, sondern auch der Substanz nach verschieden genannt werden müßten. Es ist deshalb die gewöhnliche Auffassung von Himmelskörpern (Sonne, Mond und Sterne V. 41) festzuhalten. Damit wird dem Apostel weder der moderne Sprachgebrauch, noch auch eine Betrachtungsweise der Gestirne als belebter Wesen untergeschoben; sondern er nennt die Himmelskörper σώματα, ebenso wie er der Pflanze ein σῶμα zugeschrieben hat, indem der Ausdruck wieder von der abgebildeten Sache entlehnt ist. Σώματα ἐπίγεια aber dürfte als Plural der Kategorie zu fassen sein, im Sinne von „wie beispielsweise die Erde", wobei dann nicht untersucht wird, ob es noch andere solche σώματα ἐπίγεια gebe. Minder scharf ist der Gegensatz zu den σώματα ἐπουράνια nach der gewöhnlichen Auffassung, welche die σώ-

ματα ἐπίγεια auf die V. 38. 39 angeführten Leiber der Menſchen-, Thier- und Pflanzenwelt bezieht. Die Analogie wird immer entſprechender. Erſt Samenkorn und Pflanze, dann verſchieden geartete Leiber, nunmehr der Unterſchied von Himmelskörpern und Erdkörpern, wodurch beſonders treffend die unterſchiedliche Art des Auferſtehungsleibes als eines σῶμα ἐπουράνιον und des Todesleibes als eines σῶμα ἐπίγειον, vgl. V. 48. 49, vorgebildet erſcheint. Wenn es dann weiter heißt: ἀλλ' ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων, ſo wird die Verſchiedenheit der δόξα dieſer Körpergattungen auch durch ἕτερος = verſchiedenartig, ſtärker ausgedrückt, als durch das vorhergehende und nachfolgende ἄλλος V. 39. 41. Die δόξα der Erdkörper beſteht aber nicht, wie die der Himmelskörper, in ihrem Glanze, ſondern in ihrer ſonſtigen Schönheit und Vollkommenheit Matth. 6, 28. 29. — V. 41. Zuletzt noch Hervorhebung der verſchiedenen δόξα der Himmelskörper unter einander; denn ihre δόξα ſpiegelt am entſprechendſten die δόξα der Auferſtehungsleiber ab. In Ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων, findet eben ſo, wie in V. 39, ein Antiklimax ſtatt. Die δόξα ἀστέρων bezeichnet aber nicht die Verſchiedenheit des Sternenglanzes vom Sonnen- und Mondesglanze, ſondern die Verſchiedenheit des Glanzes der Sterne unter einander, wie der gleich folgende Zuſatz ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ, „denn Stern vor Stern hat Vorzug in Betreff des Glanzes", beweiſt. Nach Chryſ. Theodor. Oecum. Calov, Eſtius u. M. hat der Apoſtel V. 41 die Tendenz auf die verſchiedenen Herrlichkeitsgrade der Auferſtehungsleiber der Gerechten hinzuweiſen. Da dies

aber weder im Voraufgehenden bestimmt ausgesagt ist, noch auch in der Anwendung der Analogieen V. 42 ff. davon die Rede ist, so behauptet Calvin, dem auch mehrere Neuere beistimmen: Non disputat qualis futura sit conditionis differentia inter sanctos post resurrectionem, sed quid nunc differant corpora nostra ab iis quae olim recipiemus; ac si diceret: nihil in resurrectione futurum doceo, quod non subjectum sit jam omnium oculis. Indessen dürfte wohl mindestens die vermittelnde Bemerkung Bengel's Platz greifen: In apodosi nihil de gradibus gloriae ponit, sed hoc sapientibus tanquam per aenigma relinquit existimandum, satis habens ipsam corporum resurgentium gloriam aperte asseruisse. So auch Olshausen und Osiander.

V. 42—44. Anwendung von V. 37—41, eingeleitet durch die Worte: *Οὕτω καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν* sc. *ἐστίν*. „So verhält es sich auch mit der Auferstehung der Todten," indem nämlich der Auferstehungsleib ganz anders geartet sein wird, als der gegenwärtige Todesleib. *Σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ.* Rückgang auf das erste V. 36—38 gebrauchte Bild vom Samenkorn und der Pflanze. Vom Bilde (*σπείρειν*) wird zum Gegenbilde (*ἐγείρειν*), vom uneigentlichen zum eigentlichen Ausdrucke übergegangen. Das Object des Säens und Auferweckens braucht als selbstverständlich nicht besonders angegeben zu werden. Zu *σπείρεται* bemerkt Bengel: Verbum amoenissimum, pro sepultura, und Grotius: Cum posset dicere sepelitur maluit dicere seritur, ut magis insisteret similitudini supra sumtae de grano. Der Todesleib wird nun gesäet

d. i. begraben ἐν φθορᾷ im Verweſungszuſtande, vgl. V. 50, ἐν ἀτιμίᾳ im Zuſtande von Unehre, Chryſ.: τί γὰρ εἰδεχθέστερον νεκροῦ διαῤῥυέντος, alſo von der foeditas cadaveris, ἐν ἀσθενείᾳ im Zuſtande von Kraftloſigkeit, indem alle δύναμις aus dem corpus mortuum gewichen iſt. Die φθορά bedingt eben die ἀτιμία und ἀσθένεια. Weil verweslich, darum widrig und kraftlos. Der Grund davon iſt, weil der Leib, welcher in die Erde geſenkt wird, ein σῶμα ψυχικόν, ein ſeeliſcher Leib iſt, in welchem, wie Oecum. und Theophyl. ſagen, die ψυχὴ τὸ κῦρος καὶ τὴν ἡγεμονίαν hatte. Es enthält dies aber nur den Möglichkeitsgrund. Denn es folgt nicht, daß das σῶμα ψυχικόν an ſich und nothwendig der φθορά ἀτιμία und ἀσθένεια anheimfiel, ſondern nur, daß es die Möglichkeit dazu enthielt, die durch den Fall zur Wirklichkeit geworden iſt, während beſtimmungsmäßig das ψυχικόν ohne Tod zum πνευματικόν hätte verklärt werden ſollen, was ja ſelbſt jetzt noch bei Einigen geſchieht, vergl. V. 51 f. Dahingegen nun der Auferſtehungsleib wird hervorgehen ἐν ἀφθαρσίᾳ im Zuſtande von Unverweslichkeit, vgl. V. 50. 52. 53. 54, und darum ἐν δόξῃ in Glorie, vgl. V. 40. Phil. 3, 21, und ἐν δυνάμει in Kraftfülle. Und zwar wird dies geſchehen, weil auferſtehen wird ein σῶμα πνευματικόν d. i. nicht, wie Origenes ſpiritualiſirte, ein ätheriſcher Leib, ſondern ein wirklicher, nur ein vom πνεῦμα θεοῦ durchdrungener, beherrſchter und verklärter, ein geiſtlicher Leib. Non solum non erit tale beatorum corpus, ſagt Auguſtin de civitate Dei l. XIII. c. 20, quale nunc est in quavis optima valetudine, sed nec tale quidem, quale fuit in primis hominibus ante peccatum.

Qui licet morituri non essent, nisi peccassent, alimentis tamen, ut homines, utebantur, nondum spiritualia, sed adhuc animalia corpora terrena gestantes.*) Am Schluſſe von V. 44 haben Lachmann und Tiſchendorf ſtatt der lect. rec. *Ἔστι σῶμα ψυχικὸν καὶ ἔστι σῶμα πνευματικόν*, die Variante *Εἰ ἔστι σῶμα ψ. κτλ.* recipirt. Es würde dann an die Stelle der axiomatiſchen Behauptung eine an ſich doch immer ſehr problematiſch zu nennende Schlußfolgerung geſetzt. Wir geben deshalb gegen Rückert und Meyer mit Reiche, Olsh., Oſiander, v. Hofmann der lect. rec. den Vorzug. Mit dem einfach hingeſtellten Axiome: „Es giebt einen ſeeliſchen Leib und es giebt einen geiſtlichen Leib," wird die Erörterung und Beſtätigung der ſo eben aufgeſtellten Behauptung eingeleitet, daß die Auferſtandenen einen geiſtlichen Leib erhalten werden, welche Beſtätigung V. 45—50 enthalten iſt.

V. 45. *Οὕτω*, ſo, in dieſem Sinne, in Uebereinſtimmung mit dem ſo eben Geſagten, *καὶ γέγραπται*, ſteht auch geſchrieben, nämlich Gen. 2, 7 nach den LXX.: *καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν*, לְנֶפֶשׁ חַיָּה, zu einem lebendigen Seelenweſen, ſo daß alſo auch ſein Leib ein *σῶμα ψυχικόν* war. Paulus ſetzt die nähere Beſtimmung *πρῶτος* und *Ἀδάμ* hinzu, woraus nach dem feſtſtehenden typiſchen Verhältniſſe zwiſchen dem erſten und zweiten Adam der zweite

*) Die ſchon von Auguſtin, Ambroſius und Hieronymus, und dann von den Scholaſtikern ſtatuirten vier Haupteigenſchaften der Auferſtehungsleiber, nämlich die impassibilitas die claritas, die agilitas, und die subtilitas nehmen auch unſere alten Dogmatiker an.

nicht zum Citat gehörige, ſondern vom Apoſtel hinzugefügte Satz ὁ ἔσχατος Ἀδάμ κτλ. von ſelbſt abfolgt. Ὁ ἔσχατος Ἀδάμ d. i. Chriſtus, vgl. Röm. 5, 14. Der letzte heißt er, weil er am Ende dieſes Aeons als das neue Haupt der Menſchheit aufgetreten iſt. Εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν zu einem lebendig machenden Geiſt d. i. Geiſtesweſen, sc. ἐγένετο, ſo daß alſo auch ſein Leib ein σῶμα πνευματικόν war. Richtig Theophylact: οὐκ εἶπεν εἰς πνεῦμα ζῶν, ἀλλὰ ζωοποιοῦν, τὸ μεῖζον εἰπών. Denn er theilt die geiſtliche, verklärte Leiblichkeit mittelſt der Auferſtehung auch den Seinen mit, vgl. V. 20—23. Röm. 8, 11. Joh. 5, 21. Dieſes γίγνεσθαι Chriſti εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν fand aber nicht erſt mit ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt ſtatt, ſondern im Parallelismus mit dem γίγνεσθαι Adams wird es als von Geburt an ſtatt findend zu denken ſein, und kann nicht mit Beza auf die Gottheit, wogegen das γίγνεσθαι, ſondern muß mit Calov u. M. auf die Menſchheit Chriſti bezogen werden. Non ergo novissimus Adam, ſagt Calov, demum post resurrectionem et evectionem in coelum factus est in Spiritum vivificantem, sed per unionem et communicationem hypostaticam. Uti primus Adam in prima statim creatione factus est in animam viventem, ita secundus Adam in conceptione prima, cum virtus Altissimi suscepit massam corpoream in utero virginali, factus est in spiritum vivificantem. Nam ut pii veteres dixerunt: ἅμα σὰρξ, ἅμα Θεοῦ λόγου σάρξ. Er iſt alſo nach dem Geſetze der Idiomencommunication auch ſeiner Menſchheit nach von Anfang an πνεῦμα ζῶν und ζωοποιοῦν, obgleich dies allerdings erſt nach Ueberwindung des Standes

seiner freiwilligen Entäußerung und Erniedrigung im Stande seiner Erhöhung mit seiner Auferstehung und Himmelfahrt zur vollen Erscheinung und Auswirkung kam. Vgl. Phil. 2, 5—11. — V. 46. Nachdem V. 44. 45 gesagt und aus der Schrift bestätigt ist, daß nicht nur ein seelischer, sondern auch ein geistlicher Leib existire, wird nunmehr auch gezeigt, daß nicht dieser jenem vorangehen könne, sondern daß es umgekehrt sein müsse, in den Worten: *Ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.* „Aber nicht zuerst ist das Pneumatische, sondern das Psychische; hernach das Pneumatische." Zu *τὸ πνευματικόν, τὸ ψυχικόν*, ist nicht *σῶμα* zu ergänzen, sondern es wird im Allgemeinen das Entwickelungsgesetz aufgestellt, wonach das Psychische als das Niedere das erste, das Pneumatische als das Höhere das letzte, jenes der Anfang, dieses das Ziel und die Vollendung sein muß. Somit kann auch nicht etwa aus dem Nochnichtvorhandensein des pneumatischen Auferstehungsleibes die Nichtexistenz desselben gefolgert werden, und ist zugleich die etwaige die gegenwärtige Zuständlichkeit überfliegende Sehnsucht nach der zukünftigen Herrlichkeit in ihre ordnungsmäßigen Schranken und auf das geduldige Abwarten verwiesen. — V. 47. *Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ.* Der allgemeine Satz V. 46 wird hiermit in concreto durch die beiden Stammhäupter Adam und Christus belegt. Der Nachdruck ruht daher auf *πρῶτος* und *δεύτερος*, welches dem *πρῶτον* und *ἔπειτα* V. 46 entspricht, daher auch nicht wieder *ἔσχατος*, sondern *δεύτερος ἄνθρωπος* gesagt ist. Zu *ἐκ γῆς χοϊκός*, von der Erde her aus Lehm gebildet, vgl. Gen. 2, 7: *χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς*, womit

übrigens nur die Sterbensmöglichkeit, nicht die Todesnothwendigkeit gesetzt war. Die erstere sollte durch den Genuß der Frucht des Lebensbaumes überwunden, und zur Lebensnothwendigkeit verklärt werden. Bei ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ lassen Lachmann und Tischendorf ὁ κύριος weg. Doch die doppelte Bestimmung ἐκ γῆς χοϊκός erforderte auch im zweiten Gliede eine doppelte Bestimmung, und ein Abschreiber würde eher hinter ἐξ οὐρανοῦ etwa πνευματικός, als ὁ κύριος vor ἐξ οὐρανοῦ, was gar keine genaue Antithese zu dem χοϊκός bildet, ergänzt haben. Eben als der Herr vom Himmel ist Christus aber εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν geworden, d. i. auch seiner Menschheit nach Träger der Kräfte des himmlischen Geisteslebens. — V. 48. Anwendung auf unsere gegenwärtige und zukünftige Körperbeschaffenheit. Wie zwei Häupter, so auch zwei Reihen oder Massen der Menschheit. Οἷος ὁ χοϊκός, nämlich Adam, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοι, nämlich die Nachkommen Adams, die mit ihm dieselbe Natur, d. i. dieselbe psychische Leiblichkeit gemein haben. Καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος d. i. Christus, als der im Himmel seinen Ursprung hat, ἐξ οὐρανοῦ ist, und darum auch seiner Leiblichkeit nach himmlischer Beschaffenheit ist, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι, nämlich die auferstandenen Gläubigen, welche als Bürger des himmlischen Staates, auch himmlischer Glorie und pneumatischer Leiblichkeit theilhaftig sein werden. Vgl. Phil. 3, 20. 21. — V. 49. Noch bestimmterer und concreterer Ausdruck des Inhaltes von V. 48 mit Uebergang in die erste Person, also directe Anwendung auf die Leser. Καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ. Und wie wir, nämlich während unseres sterblichen Lebens vor der Parusie,

getragen haben das Bild, d. i. die Geſtalt, Organiſation des Irdiſchen, nämlich die pſychiſche Leiblichkeit. Imaginem portamus terreni Adami, qualis erat post lapsum, bemerkt Calov, quia non ad imaginem Dei, quae per lapsum deperdita, sed ad imaginem suam, (quam per peccatum sibi conciliarat) genuit liberos, Gen. V vers. 3, im Gegenſatze zu Gen. 1, 26 und 1 Cor. 11, 7. *Φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου*, werden wir auch tragen, nämlich nach der Paruſie und Auferſtehung im zukünftigen Leben, das Bild des Himmliſchen. Denn wir werden ihm gleich ſein, da wir ihn ſehen werden, wie er iſt, 1 Joh. 3, 2. Vgl. Pſalm 17, 15. Wir werden ſeinem *σῶμα τῆς δόξης* Phil. 3, 21 in unſerem creatürlichen Maße gleichgeſtaltet ſein, indem wir den pneumatiſchen Leib erlangen. Die allerdings gut bezeugte Lesart *φορέσωμεν* (adhortativer Conjunctiv) iſt doch verwerflich, weil die ethiſche Beziehung ſtatt der phyſiologiſchen durchaus contextwidrig iſt. Vgl. auch V. 50, wo dann *σὰρξ καὶ αἷμα* gegen den bibliſchen Sprachgebrauch, was nur öfter bei *σάρξ* allein der Fall iſt, ethiſch gefaßt werden müßte. — V. 50. Schluß und Reſultat der bisherigen Entwickelung. Was der Apoſtel bisher als thatſächlich hingeſtellt hat, ſtellt er nunmehr als nothwendig und der Natur der Sache entſprechend hin. So wenig muß ein der Art nach gleicher Leib auferſtehen, daß ein ſolcher nicht einmal des Himmelreiches theilhaftig werden kann. Richtig demnach Oſiander: „V. 50 führt die Abhandlung, die ſich bisher in der Möglichkeit, Realität, Beſchaffenheit der Auferſtehung bewegt hat, noch um einen bedeutenden Schritt weiter bis zur Nothwendigkeit.“ *Τοῦτο δέ φημι*, vgl. 7, 29. Das

aber ſage ich, behaupte ich, verſichere ich. Ἀδελφοί, liebreiche Anrede am Schluß, wie am Anfange V. 1, und wiederum verſtärkt ἀδελφοί μου ἀγαπητοί V. 58. Der Apoſtel ſetzt voraus, daß ſeine Argumentation die Leſer überzeugt und ſie aus den Banden der Verführung gelöſt haben wird. Ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται, „daß Fleiſch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können." Σὰρξ καὶ αἷμα iſt unſere Leiblichkeit in ihrer gegenwärtigen Beſchaffenheit. Denn auch die verklärte Leiblichkeit bleibt ja Leiblichkeit. Alia carnis, alia corporis definitio est; omnis caro est corpus, non omne corpus est caro, ſagt Hieronymus, und Theodoret: Τὴν θνητὴν φύσιν καλεῖ· ἀδύνατον δὲ ταύτην ἔτι θνητὴν οὖσαν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας τυχεῖν. Die βασιλεία θεοῦ iſt hier aber das Reich Gottes in ſeiner Vollendung gedacht, das Herrlichkeitsreich, in welches nur die in verklärter Leiblichkeit auferſtandenen Gerechten eingehen. Οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ, noch auch ererbt die Verweslichkeit die Unverweslichkeit. Ἡ φθορά und ἡ ἀφθαρσία Abstracta pro concretis = τὸ φθαρτὸν und τὸ ἄφθαρτον. Τὸ φθαρτόν markirt noch ſchärfer als σὰρξ καὶ αἷμα die gegenwärtige Beſchaffenheit unſeres Leibes. Corruptibile corpus, quale post lapsum factum est. Calov. Das Präſens κληρονομεῖ ſteht nicht ſtatt des Futurums, ſondern dient zum Ausdruck des conſtanten in der Natur gegründeten Verhältniſſes. Es markirt eine ausgemachte Wahrheit, ein Axiom.

Jetzt nach Beendigung der Hauptabhandlung und vollſtändiger Widerlegung der Auferſtehungsläugner fügt Paulus noch eine Eröffnung über das Schickſal derer hinzu, die bei

der Paruſie noch am Leben ſind V. 51—53. Das Ἰδού weiſt lebhaft auf einen neuen wichtigen Gegenſtand hin, der plötzlich, daher auch ohne Uebergangspartikel eingeführt wird. Doch fehlt nicht jeder Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden. Denn es war V. 50 ganz im Allgemeinen geſagt, daß Fleiſch und Blut das Himmelreich nicht ererben können, und daß das Verwesliche die Unverweslichkeit nicht ererbe. Hieran knüpft ſich von ſelbſt die ſpecielle Frage, wie es den in dieſem φθαρτὸν σῶμα Befindlichen ergehen werde, welche bei der Paruſie des Herrn noch am Leben ſind? Müſſen dieſe dann auch noch erſt ſterben, um wie die Anderen auferweckt zu werden, oder werden ſie vom Herrlichkeitsreiche ausgeſchloſſen ſein, oder etwa ausnahmsweiſe in ihrem φθαρτὸν σῶμα in daſſelbe aufgenommen werden? Keins von alle dem. Vielmehr werden ſie zwar nicht durch den Tod hindurchzugehen haben, aber weder ausgeſchloſſen ſein, noch auch mit ihrem corpus corruptibile in das regnum gloriae eingehen, ſondern zuvor durch einen Verwandlungsproceß zum σῶμα τῆς δόξης gelangen. Μυστήριον ὑμῖν λέγω „Ich ſage euch ein Geheimniß", vgl. Röm. 11, 25, welches ohne prophetiſche Apokalypſis nicht erkennbar war, vgl. 13, 2. Mysterii nomine eos admonet, ut discant rem, non modo adhuc sibi incognitam, sed quae in coelestibus Dei arcanis censeri debeat. Calvin. Πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, „Wir werden zwar nicht alle entſchlafen, wir werden aber alle verwandelt werden." Die meiſten älteren und auch einige neuere Ausleger nehmen nach dem Vorgange von Chryſoſtomus im erſten Satzgliede eine Trajektion der Negation an, ſo daß πάντες μὲν οὐ für οὐ πάντες μέν ſtände, wozu

treffend Oſiander bemerkt: „Dies beruht auf dem Nachdruck, den πάντες hat, und auf der Symmetrie und Anapher, die das vorausgeſetzte πάντες dem folgenden πάντες δέ gegenüberſtellt.“ Dahingegen Billroth, Olshauſen, de Wette meinen, was uns ferner liegend zu ſein ſcheint, der Apoſtel habe ſchon beim erſten πάντες das ἀλλαγησόμεθα, worauf der Nachdruck ruhe, im Sinne gehabt: „Alle — werden zwar bis dahin nicht ſterben, aber doch — Alle verwandelt werden.“ Der reelle Sinn bleibt übrigens auch hier: „Wir werden zwar nicht Alle ſterben, aber Alle verwandelt werden.“ (Zu ἀλλάσσεσθαι vgl. das ſynonyme μετασχηματίζεσθαι Phil. 3, 21.) Die Einen werden nämlich durch den Auferſtehungsproceß, die Anderen durch den einfachen Verwandlungsproceß verwandelt. In dem letzteren engeren Sinne ſteht dann das ἀλλαγησόμεθα, wie dort der Gegenſatz von ἐγερθήσονται ergiebt, V. 52. Die Meyer'ſche buchſtäbelnde Auffaſſung: „Wir werden zwar Alle nicht ſterben, (d. h. keinen Sterbeproceß erfahren, ſondern am Leben bleiben, bis zur Paruſie nämlich), aber Alle verwandelt werden,“ enthielte eine falſche und widerſinnige Weiſſagung. Auch 1 Theſſ. 4, 15. 17 reicht nicht zu ihrer Vertheidigung aus. Daß Paulus nicht etwa für ſich ſelbſt die ſichere Hoffnung hegte, die Paruſie zu erleben, haben wir ſchon zu 2 Cor. 5, 1 ff. geſehen. — V. 52. ἐν ἀτόμῳ, im Nu. ἄτομον individuum bezeichnet hier einen untheilbar kleinen Zeitpunkt. Zuſammen mit ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ = unſerem „im Augenblick“, iſt es möglichſt ſcharfe Bezeichnung des Momentanen zum völligen Ausſchluß des Gedankens, daß die bei der Paruſie Ueberlebenden noch erſt ſterben könnten oder müßten. ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι, bei der letzten Po-

ſaune, wenn ſie ertönt. Vgl. 1 Theſſ. 4, 16. Matth. 24, 31. Tubarum usus, ſagt Bengel, olim erat diebus festis ad convocandum. Die Grundſtelle iſt aber Exod. 19, 16. Die letzte große Entwickelungskataſtrophe wird der erſten entſprechend ſein. Der Alles durchtönende und Alles zum Gerichte verſammelnde Gottesruf iſt auch äußerlich vernehmbar zu denken, wie ja auch die Paruſie ſichtbar und die Chriſtum begleitenden Engel ſichtbar ſein werden. Es iſt die letzte Poſaune, weil es die letzte an die Menſchheit ergehende Gottesſtimme zur Einleitung der letzten Kataſtrophe iſt. An die ſiebente Poſaune der Apokalypſe 11, 15 iſt dabei nicht zu denken. Von dem κέλευσμα und νεῦμα Gottes τὸ διὰ πάντων φθάνον hat ſchon Theophylact die σάλπιγξ verſtanden. Dahingegen Gregor d. Gr. und Flacius ſpecieller von der vox und dem mandatum Chriſti, quo vocabit mortuos Joh. 5, 28. Auch wir incliniren zu dieſer Faſſung, weil eben hier dieſelbe Wirkung dem Poſaunenhalle, wie in der Johannesſtelle dem Erweckungsrufe Chriſti zugeſchrieben wird. Alii tamen, ſagt Calov a voce distinguunt tubae sonitum quia illa est Filii Dei, haec Angelis tribuitur, et vocem Archangeli et tubam Dei conjungit Apostolus, non pro iisdem habet. In quam sententiam plura affert argumenta B. Gerhardus § 66. Rem tamen in medio relinquit, quod praestat, quam otiose de his, non expresse definitis, cum Scholasticis contendere, aut inepte etiam quaerere, an ex argento vel aere constitura sit tuba illa, an ex nube et meteorio. Solliciti potius simus, ut tubam Archangeli cum hilaritate audiamus, quam cum temeritate discutiamus. — Sed ut diximus praestat hic

τὸ ἐπέχειν eligere. Σαλπίσει γάρ, denn es wird die Posaune erſchallen. σαλπίσει impersonell, wie ὗει, νίφει. Καί und dann, in Folge deſſen, οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα, werden die Todten auferſtehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden. Ἡμεῖς ſteht im Gegenſatz zu οἱ νεκροί, wir jetzt Lebenden, ſo viele unſerer nämlich dann noch zu den Lebenden gehören werden und nicht ſchon zu den νεκροῖς übergegangen ſind. Immerhin liegt dem Ausdruck die ſubjective Erwartung der empiriſchen Nähe der Paruſie zum Grunde. Doch für den Fall, daß dieſe ſubjective Erwartung ſich nicht realiſirte, werden ἡμεῖς, wir die Lebenden, von ſelbſt zu Repräſentanten des dann beim wirklichen Eintritt der Paruſie lebenden Geſchlechtes. Daß Paulus nicht mit Beſtimmtheit ſich als superstes bei der Paruſie gedacht habe, zeigt auch 6, 14. — V. 53. Beſtätigung des καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα durch die Nothwendigkeit dieſer Veränderung. „Denn es muß dieſes Verwesliche anziehn die Unverweslichkeit, und dieſes Sterbliche anziehn die Unſterblichkeit.“ δεῖ nach dem V. 50 aufgeſtellten Grundſatze. ἐνδύσασθαι bildliche Bezeichnung der Verwandlung. Die Unverweslichkeit wird gleichſam übergezogen wie ein Gewand. Vgl. 2 Cor. 5, 4.

V. 54—57. Triumphirender Abſchluß des Ganzen. Vgl. Röm. 8, 31 ff. — V. 54. „Wenn aber dies Verwesliche angezogen haben wird die Unverweslichkeit, und dieſes Sterbliche angezogen haben wird die Unſterblichkeit,“ τότε γενήσεται, dann wird geſchehen, zur Wirklichkeit werden, erfüllt werden, das Wort, welches geſchrieben ſteht: Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος, der Tod iſt verſchlungen in den Sieg;

was eben erſt bei der Paruſie durch Auferweckung und Verwandlung ſich vollkommen realiſirt hat, vgl. V. 26. Die Stelle findet ſich Jeſaias 25, 8, und iſt nicht nach den LXX, ſondern nach dem Grundtext wiedergeben. Doch iſt בִּלַּע, Jehova vernichtet, paſiv gewendet, und לָנֶצַח, auf immer, durch εἰς νῖκος gegeben. εἰς in εἰς νῖκος ſteht vom Reſultate. — V. 55. Triumphirender Ausruf des Apoſtels. Er eignet ſich die Worte LXX. Hoſ. 13, 14 mit freier Veränderung als die ſeinigen an. „Tod wo iſt dein Stachel, Hölle, wo iſt dein Sieg?" Der Tod iſt gleichſam ein Scorpion mit tödtendem Stachel, welcher ihm ausgeriſſen iſt. — V. 56. „Der Stachel des Todes aber iſt die Sünde." Si peccatum non esset, mors nil posset. Bengel. Vgl. Röm. 5, 12. 6, 23. „Die Kraft aber der Sünde iſt das Geſetz." Vgl. Röm. 5, 20. 7, 5. 7 ff. Gal. 3, 19. — V. 57. „Gott aber ſei Dank, der uns den Sieg giebt durch unſern Herrn Jeſum Chriſtum." διδόντι ſteht nicht von der gewiſſen Zukunft, ſondern von der Gegenwart. Chriſtus hat durch ſeinen Tod Sünde und Geſetz, und damit Tod und Hölle überwunden, und uns den Sieg über dieſe feindlichen Mächte ſchon hier im Glauben beigelegt, obgleich derſelbe allerdings erſt mit der Paruſie und unſerer leiblichen Auferſtehung ſich auch äußerlich und ſichtbar vollenden wird. So ſteht das Präſens von dem fortdauernden und fortſchreitenden Siege bis zum letzten Ziele hin. — V. 58. Schlußermahnung als Folgerung (ὥστε) aus dem bisher Entwickelten. Sie ſollen feſt und unbeweglich werden, nämlich im Glauben, vgl. Col. 1, 23, im Gegenſatz zu dem beſprochenen Zweifel, indem ſie ſich auszeichnen im Werke des Herrn immerdar. Denn die

Beharrlichkeit im Glauben ſoll ihre Frucht im Leben tragen, und reimt ſich nicht mit dem leichtfertigen Lebensgenuſſe der Auferſtehungsläugner. Das Motiv endlich zu dieſem περισσεύειν bildet ihr Wiſſen, daß ihre Arbeit nicht vergeblich iſt im Herrn. Sie bleibt nicht ohne Frucht, nicht ohne den Erfolg des Lohnes, wie es der Fall wäre, wenn es keine Auferſtehung gäbe. Daß aber ihre Arbeit ihren Lohn hat, beruht in Chriſto (ἐν κυρίῳ), in dem ihr Lohn urſächlich begründet iſt.

Von der δόξα des Auferſtehungsleibes, ſo wie der himmliſchen κληρονομία, deren er theilhaftig werden ſoll, handeln auch andere Schriftſtellen. So ſagt der Herr ſelbſt, ſich gegen die Auferſtehungsläugner auf die Allmacht Gottes berufend, daß die Auferſtandenen weder freien, noch ſich freien laſſen, ſondern den Engeln Gottes im Himmel gleich ſein werden, Matth. 22, 29. 30. Marc. 12, 24. 25. vgl. Luc. 20, 34 ff., woſelbſt die υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου, welche freien und ſich freien laſſen, den keinem Tode mehr unterworfenen Gotteskindern τοῦ αἰῶνος ἐκείνου gegenübergeſtellt werden. In jenem Aeon werden alſo mit der Ehe, der Wurzel dieſes zeitlichen Lebens, auch alle übrigen irdiſchen Verhältniſſe aufgehoben ſein. Der Apoſtel aber ſagt, daß wir mit Chriſto leiden ſollen, um mit ihm verherrlicht zu werden, da die Leiden dieſer Zeit nicht werth ſeien der an uns zu offenbarenden Doxa, welche in der ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν, d. i. in der Befreiung unſeres Leibes von der φθορά zur ἀφθαρσία beſteht, Röm. 8, 17. 18. 21. 23, wodurch wir σύμμορφοι werden τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ V. 29. 30. Denn Gott hat ſowohl den Herrn auferweckt, als er

auch uns auferwecken wird *διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* 1 Cor. 6, 14, vgl. Hebr. 11, 19. So will Christus die Gemeinde sich selber darstellen *ἔνδοξον*, heilig, fleckenlos und tadellos Eph. 5, 27. Col. 1, 22, und sie theilhaftig machen des Reichthums *τῆς δόξης τῆς κληρονομίας* unter den Heiligen Eph. 1, 18, vgl. Apostelg. 20, 32. 26, 18, so daß sie bei seiner Erscheinung mit ihm offenbar werden soll *ἐν δόξῃ* Col. 3, 4, vgl. 1 Thess. 2, 12. 2 Thess. 2, 14. 1 Petr. 5, 1. Das ist die *σωτηρία μετὰ δόξης αἰωνίου*, in welcher das *συζῆν* und *συμβασιλεύειν* statt findet, 2 Tim. 2, 10. 11. 12. — Aber auch unterschiedliche Herrlichkeitsgrade sind in noch anderen Schriftstellen indicirt. So werden die Apostel zum Lohn ihrer Nachfolge Jesu in der Palingenesie, wenn des Menschen Sohn sitzet auf dem Throne seiner Herrlichkeit, auch sitzen auf zwölf Thronen, und die zwölf Stämme Israels richten Matth. 19, 28. Luc. 22, 30, vgl. schon Daniel 5, 3. Der auszeichnende Ehrenplatz zur Rechten und zur Linken ist vom Vater im Himmel den dazu Auserwählten bereitet, Matth. 20, 23. Marc. 10, 40. Auf solche Herrlichkeitsstufen weisen auch solche Aussprüche hin, welche von verschiedenen Graden des Lohnes reden. Vgl. den *μισθὸς πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς* Matth. 5, 12, das *μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* Matth. 5, 19, den besonderen *μισθός* Matth. 10, 41 f., den *ἴδιος μισθὸς κατὰ τὸν ἴδιον κόπον* 1 Cor. 3, 8. Ein anderer Unterschied unter den Auferstandenen ist noch Apok. 20, 12, der der Kinder und der Erwachsenen, wenn es daselbst heißt: *Καὶ εἶδον τοὺς νεκρούς, μικροὺς καὶ μεγάλους, ἑστῶτας ἐνώπιον τοῦ θρόνου.*

Wie nun der Apostel 1 Cor. 15, 51 ff. möglicher

Weiſe entſtehenden Bedenken gegenüber dargethan hat, daß auch die die Paruſie Erlebenden der Aphtharſie und Athanaſie der aus dem Tode Auferweckten werden theilhaftig werden, ſo thut er umgekehrt 1 Theſſ. 4, 13—18 wirklich entſtandenen Bedenken gegenüber dar, daß auch die Verſtorbenen bei der Paruſie erweckt, und zugleich mit den die Paruſie Erlebenden des Herrlichkeitsſtandes werden theilhaftig werden. Es fragt ſich nur, worin das Bedenken der Theſſalonichergemeinde eigentlich beſtand? Wenn der Apoſtel V. 13 anhebt: *Οὐ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί*, vgl. Röm. 1, 13. 11, 25. 1 Cor. 10, 1. 12, 1. 2 Cor. 1, 8, *περὶ τῶν κεκοιμημένων*, ſo wiſſen wir ſchon, daß die *κεκοιμημένοι* die *κεκοιμημένοι ἐν Χριστῷ* 1 Cor. 15, 18, alſo die im Glauben Verſchiedenen ſind, und daß das *κοιμᾶσθαι* ſich nur auf den bis zu ſeiner Erweckung im Grabe ruhenden Leib bezieht. Wenn er dann fortfährt, *ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα*, ſo iſt zunächſt nicht zu ſagen, Paulus wolle hier nicht die Trauer über die Verſtorbenen überhaupt, ſondern nur die maßloſe, heidniſche Trauer unterſagen, denn *καθώς* iſt nicht Gradbeſtimmung, und heißt nicht: „in dem Grade oder Maße wie," ſondern nur Vergleichungspartikel: „in der Art und Weiſe wie, grade ſo, ganz ſo wie." Ueberdies iſt der Gedanke, daß die Trauer der Chriſten zwar an ſich erlaubt ſei, aber durch die Hoffnung der Auferſtehung und des Wiederſehens moderirt, ja überwogen ſein ſoll, an ſich ja richtig, hier aber gar nicht contextgemäß. Wenn nun der Apoſtel verbietet, zu trauren wie die Heiden, die keine Hoffnung haben, vgl. Eph. 2, 12, die Hoffnungsloſigkeit der Heiden aber darin beſtand, daß ſie meinten, mit dieſem Leben

ſei es überhaupt aus, da der Tod abſoluter Vernichtungsproceß ſei, vgl. 1 Cor. 15, 32: ſo ſcheint zu folgen, daß auch die Theſſalonicher ihre ἀποθανόντας nicht für bloße κοιμωμένους, ſondern an ihrer Auferweckung zweifelnd ſie für bleibend dahingeſchwunden hielten. Für völlig undenkbar möchten wir dies grade nicht erklären. Der erſte Aufenthalt Pauli in Theſſalonich war nur von kurzer Dauer geweſen, da er bald durch die Verfolgung der Synagoge von dort vertrieben ward, und ſeine während dreier Sabbathe daſelbſt gethane Predigt beſchränkte ſich auf das Nothwendigſte, nämlich auf den grundlegenden, aus der Schrift bewieſenen Satz, daß Chriſtus leiden und auferſtehen mußte von den Todten, und daß der Jeſus, den er ihnen verkündigt, der Chriſt iſt. Vgl. Apoſtelg. 17, 2. 3. 7. Auch Petrus in der Pfingſtpredigt Apoſtelg. K. 2 bezeugt nur die Auferſtehung, Erhöhung und Meſſianität Jeſu, und fordert Buße und Taufe auf den Namen Jeſu Chriſti zur Vergebung der Sünden und zum Empfange des heiligen Geiſtes, da der Tag des Herrn nahe bevorſtehe, ohne ſpeciell die Todtenauferſtehung zu verkündigen. Je näher nun die Theſſalonicher die Paruſie glaubten, vgl. 2 Theſſ. 2, 2, um ſo mehr konnte ſie das vorzeitige Hinſcheiden einiger ihrer Gemeindeglieder befremden, und zu dem bezeichneten Zweifel anregen. Bei einer Neophytengemeinde, denn die Theſſalonichergemeinde war eben erſt ein halbes Jahr vor Abfaſſung des erſten Theſſalonicherbriefes geſtiftet, vgl. Wieſeler Chronologie des apoſtoliſchen Zeitalters, S. 40 ff., könnte dies um ſo weniger auffallen. So ſagt Calvin: Fieri potest, ut non satis infixa eorum animis fuerit haec persuasio sc. de resurrectione mortuorum, und meint, ſie

hätten nicht um ihre Verſtorbenen ſo trauern können, si viguisset seria resurrectionis cogitatio et memoria. Eben ſo Lünemann. Andrerſeits iſt es doch im höchſten Grade unwahrſcheinlich zu nennen, daß den Theſſalonichern gar nichts von der Auferſtehung der Todten verkündet worden und bekannt geweſen ſein ſollte. Heißt es doch in der Apoſtelgeſchichte ſogleich K. 4, V. 2, daß die Sadducäer darüber erboſt geweſen ſeien, daß die Apoſtel an Jeſu verkündeten *τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν*, und rechnet doch der Hebräerbrief K. 6, V. 2 die *ἀναστασις νεκρῶν* gradezu zu den Fundamentallehren des Chriſtenthums. Auch wird in unſerer Stelle, vgl. V. 15 ff., nicht ſowohl die Auferſtehung ſelbſt, als vielmehr nur die Gleichzeitigkeit der Auferſtehung der Entſchlafenen und der Verwandlung der die Paruſie Erlebenden behauptet. Die Theſſalonicher werden deshalb wohl nicht ſowohl an der Auferſtehung der Verſtorbenen ſelbſt, als vielmehr nur daran gezweifelt haben, daß dieſelben ſchon gleich bei der Paruſie erweckt und mit ihnen in's dann zu errichtende Herrlichkeitsreich aufgenommen werden ſollten. Blieben ſie ſo von ihnen ewig geſchieden, ſo waren ihre Todten, wenn auch nicht an ſich, ſo doch für ſie ewig verloren, und ihre Trauer glich der heidniſchen Trauer, da die Heiden ihre Todten weil an ſich, auch für ſich ſelber für ewig verloren hielten. In dieſem Sinne ſagt Calov: Quum enim angi de necessariis suis jam defunctis viderentur, quasi in eo feliciores censeri possint superstites, quod praeventuri sint in adventu Domini, quem quotidie expectabant, defunctos: et in eam cogitationem devenire potuerint, forte longe demum post eosdem e monumentis suis resuscitatum iri, aliis jam in

occursum abreptis Christo, aeternaque gloria fruentibus, aut quae aliae solicitae eorum fuerunt cogitationes, idcirco mysterium hoc explicat Apostolus. Vgl. auch v. Hofmann z. St. Speciell chiliaſtiſche oder dem Chiliasmus ähnliche Ideen, ſo Olshauſen, brauchen die Theſſalonicher deshalb nicht gehegt zu haben. Wäre dies übrigens der Fall geweſen, ſo würde unſere Stelle grade zur Widerlegung und nicht zur Beſtätigung ſolcher Ideen zu verwenden ſein. — V. 14. *Εἰ γὰρ πιστεύομεν.* Das *γάρ* dient zur Begründung des Ungrundes ihrer Trauer. Denn wenn wir glauben, wie wir ja glauben, alſo ſachlich nicht verſchieden von: Denn da wir glauben, daß Chriſtus geſtorben und auferſtanden iſt. Daher, als ob ſo eben geſagt wäre, „denn da Chriſtus geſtorben und auferſtanden iſt," wird fortgefahren: *οὕτω καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ.* Es heißt nicht *ἐγερεῖ*, ſondern *ἄξει σὺν αὐτῷ*, weil eben nicht an ihrer Auferſtehung an ſich, ſondern an ihrer Auferweckung gleich bei der Paruſie gezweifelt wurde. Gott wird, indem er Chriſtum aus der Verborgenheit des Himmels wieder herbeiführt, zugleich ſie mit ihm aus der Verborgenheit der Erde wieder herbeiführen. Dieſe Gleichzeitigkeit ruht in der unauflöslichen Verbindung der gläubig entſchlafenen Glieder mit ihrem Haupte Chriſto. Denn „läſſet auch ein Haupt ſein Glied, welches es nicht nach ſich zieht?" Deshalb möchten wir auch mit Chryſoſt., Calvin, Calov, Bengel u. V. *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* mit *κοιμηθέντες*, nicht mit *ἄξει*, welches überdies in *σὺν αὐτῷ* ſchon ſeine nähere Beſtimmung hat, verbinden. Es iſt nicht zu behaupten, dies hätte *ἐν τῷ Ἰησοῦ*, die in Jeſu Entſchlafenen heißen müſſen, da *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* ſich

höchſtens auf die chriſtlichen Märtyrer beziehen könnte, vielmehr können alle gläubig Geſtorbenen διὰ τοῦ Ἰησοῦ κοιμηθέντες genannt werden. Jeſus hat ſie gleichſam, wie eine Mutter ihre Kinder, in den Schlaf gewiegt, iſt dann weggegangen, und wird ſie bei ſeinem Wiederkommen als die Seinen ſogleich wieder aus dem Schlafe erwecken. — V. 15. Beſtätigung, daß Chriſtus bei ſeiner Paruſie die in ihm Entſchlafenen mit ſich herbeiführen wird durch ein Wort des Herrn: Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, „das nämlich ſagen wir euch vermöge eines Wortes des Herrn." Das V. 15–17 Geſagte wird aber nicht mit v. Hofmann als ſchon in den in unſeren Evangelien vorliegenden Ausſprüchen des Herrn enthalten gedacht werden können, am allerwenigſten das ſcharf betonte Voraufgehen der Erweckung der Todten vor der Verwandlung der Lebenden, vielmehr wird man entweder mit Calvin an einen in den Evangelien nicht aufbewahrten, aber durch die Tradition fortgepflanzten Ausſpruch Chriſti zu denken haben, wofür man ſich als Analogen auf Apoſtelg. 20, 35 berufen könnte, oder, was auch wir für das Näherliegende halten, ſo nach dem Vorgange von Chryſoſt. und Theodoret die meiſten Ausleger, Paulus beruft ſich auf einen Aufſchluß über den vorliegenden Gegenſtand, welcher ihm von Seiten des erhöheten Chriſtus in unmittelbarer Offenbarung ertheilt worden ſei, vgl. 1 Cor. 11, 23. 2 Cor. 12, 1. Gal. 1, 12. 2, 2. Eph. 3, 3. Ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας, „daß wir, die Lebenden, die Ubrigbleibenden bis zur Paruſie des Herrn, gewißlich nicht den Entſchlafenen zuvorkommen werden," ſo daß

alſo die letzteren etwa viel ſpäter, erſt lange Zeit nach der Paruſie werden erweckt, und von den die Paruſie Erlebenden für immer getrennt, nicht mit ihnen des Eingangs in das dann zu errichtende Herrlichkeitsreich werden gewürdigt werden. Zu ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι wird daſſelbe wie zu 1 Cor. 15, 51. 52 zu ſagen ſein. Die Theſſalonicher hofften die Paruſie zu erleben; die objective Möglichkeit, daß dies geſchehe, war nicht zu beſtreiten; der Wunſch und die ſubjective Hoffnung, auch wenn Paulus dieſelbe für ſich ſelber theilte, war an ſich noch keineswegs objectiver Lehrirrthum zu nennen. Daß er ihr baldiges Eintreten nicht mit unbedingter Gewißheit erwartete, geht nicht nur aus 5, 1 ff. hervor, woſelbſt die Unbeſtimmbarkeit des eigentlichen Zeitpunktes ihres Eintrittes vorausgeſetzt iſt, ſondern namentlich auch aus 2 Theſſ. K. 2, welches grade vor dieſer ſchwärmeriſchen Gewißheit warnt, da vor der Paruſie noch die fortſchreitende Entwickelung des Antichriſtenthumes erfolgt ſein müſſe. Wollte man das ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι preſſen, ſo müßte man dem Apoſtel den widerſinnigen Gedanken zuſchreiben, daß vor der Paruſie auch nicht ein einziger der damals lebenden Chriſten ſterben würde. Er ſtellt alſo nur die damals lebende Chriſtengeneration, der objectiven Möglichkeit und ſubjectiven Hoffnung und Erwartung entſprechend, dem wiedererſcheinenden Herrn gegenüber. Geht dieſe Erwartung nicht in Erfüllung, ſo wird dann die damals lebende Generation von ſelbſt zur Repräſentantin der die Paruſie wirklich erlebenden Generation, ſo daß das ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ſachlich nicht nur in ſich ſelbſt die Beſchränkung trägt: „ſo viele unſrer nämlich ſie etwa erleben ſollten,“ ſondern

auch ſich umſetzen läßt in: „ſo wir ſie anders noch erleben.“ Wie das hypothetiſche εἰ πιστεύομεν V. 14 die Aſſertion in ſich birgt, ſo umgekehrt das aſſertoriſche ἡμεῖς οἱ ζῶντες die verſchwiegene Hypotheſis. Es kommt dem Apoſtel ja überhaupt nicht darauf an, zu behaupten, daß die damals Lebenden die Paruſie noch erleben werden, ſondern nur, daß die die Paruſie Erlebenden den dann ſchon Verſtorbenen nicht voraufgehen werden. Unaquaeque generatio, ſagt Bengel, quae hoc vel illo tempore vivit, occupat illo vitae suae tempore locum eorum, qui tempore adventus Domini victuri sunt. — V. 16. 17. Steigernde Beſtätigung des οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας V. 15. So wenig werden die Lebenden den Todten zuvorkommen, daß vielmehr umgekehrt zuerſt die Todten werden erweckt und dann erſt die Lebenden verwandelt werden. Beides wird aber gleichzeitig, wenn auch in raſch aufeinander folgenden Akten bei der Paruſie des Herrn geſchehen, welche deshalb hier beſtimmt hervorgehoben und ausführlicher beſchrieben wird, während ſie V. 14 nur mehr angedeutet und mittelbar enthalten war. Ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος, nicht: denn der Herr ſelbſt, ſo Lünemann, ſondern: er, der Herr, vgl. de Wette und v. Hofmann. ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ καταβήσεται ἀπ᾽ οὐρανοῦ. Es fragt ſich, ob das κέλευσμα, die φωνὴ ἀρχαγγέλου und die σάλπιγξ θεοῦ von den Chriſtum begleitenden und ſeine Paruſie verkündenden Engelſchaaren und dem ſie anführenden Erzengel ausgehend zu denken iſt? Identificirt man dann die φωνὴ ἀρχ. und die σάλπ. θ. mit dem Todtenerweckungsrufe ſelber, ſo ſetzt man ſich in Widerſpruch mit Joh. 5, 28, wonach dieſer Ruf von Chriſto direct

ausgeht. Läßt man aber die Engelrufe dem Erweckungsrufe Chriſti voraufgehen, ſo iſt dann von letzterem, auf den es doch eigentlich ankömmt, hier gar nicht die Rede. Wir halten demnach dafür, ſo ſchon Ambroſiaſter und Hyperius, daß das κέλευσμα von Chriſto ſelber ausgeht, und ſeine Beſchaffenheit dann appoſitionell durch φωνὴ ἀρχαγγέλου und σάλπιγξ θεοῦ beſchrieben wird. Vgl. unſere Bemerkungen zur ἐσχάτη σάλπιγξ 1 Cor. 15, 52. Er der Herr wird mit einem Befehlsrufe, nämlich mit einer Erzengelſtimme und Gottespoſaune vom Himmel herabkommen. Das κέλευσμα ergeht an die Todten, und iſt gleichſam der Befehlsruf des Feldherrn an ſein Heer, aus dem Todesſchlummer zu erwachen, und ſich um ihn zu ſchaaren. Dieſer Ruf iſt aber kein gewöhnlicher menſchlicher Ruf, ſondern er ertönt gewaltig, übermenſchlich und darum unwiderſtehlich, wie die Stimme eines Erzengels und wie die Poſaune Gottes mächtiger als die ſtärkſte irdiſche Poſaune eines menſchlichen Herolds erklingt. Es fragt ſich, ob hier Chriſtus ſelber als ἀρχάγγελος bezeichnet iſt? Es ließe ſich ſagen, ſeine Stimme ſei nur gewaltig, wie die Stimme eines Erzengels, ohne daß er damit ſelbſt Erzengel genannt wäre. Indeß iſt er rufendes Subject und wird ihm Erzengelſtimme zugeſchrieben, ſo muß er auch ſelber Erzengel ſein, weil die Stimme des Sohnes Gottes der Stimme eines gewöhnlichen Erzengels nicht nur gleichgeſtellt werden kann. Chriſtus iſt der Maleach Jehova des A. B., und bezeichnet ſich auch beim Johannes als ſolchen, ſo oft er ſich den Geſandten des Vaters nennt, und heißt auch Hebr. 3, 1 ausdrücklich der ἀπόστολος τῆς ὁμολογίας ἡμῶν. Seine Stimme iſt Erzengelſtimme weil er ſelber Erzengel iſt.

So halten wir ihn auch mit vielen namentlich älteren Auslegern für den Erzengel Michael Judä V. 9 und Apok. 12, 7, weil nur Christus den Teufel überwinden kann. Wenn dagegen der Herr Matth. 24, 31. Marc. 13, 27 sagt, er werde bei seiner Paruſie ſeine Engel ſenden *μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης*, und ſie werden ſeine Auserwählten ſammeln *ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, ἀπ' ἀκρῶν οὐρανῶν ἕως ἀκρῶν αὐτῶν*, ſo dürfte hier nur von der Engelſtimme die Rede ſein, welche die die Paruſie erlebenden Gläubigen aus ihrer Zerſtreuung auf Erden zuſammenruft, um ſie dem wiedererſchienenen Chriſtus darzuſtellen, während die Todten durch den Erweckungsruf Chriſti in's Leben zurückgeführt werden. Vgl. auch den Engeldienſt in Bezug auf die Verdammten Matth. 13, 41 f. 49 f. *Καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον*, „und die Todten in Chriſto werden zuerſt auferſtehen," nämlich in Folge des *ἐν κελεύσματι κτλ. καταβήσεται*. Zu *νεκροὶ ἐν Χριστῷ* vgl. 1 Cor. 15, 18. Iſt hier auf die vor Chriſto verſtorbenen altteſtamentlichen Gläubigen auch nicht ſpeciell reflektirt, ſo bemerkt doch ſachlich mit Recht Theodoret: *Νεκροὺς τοὺς πιστοὺς λέγει, οὐ μόνον τοὺς τῷ εὐαγγελίῳ πεπιστευκότας, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐν νόμῳ καὶ τοὺς πρὸ νόμου διαλάμψαντας*, und Musculus, es ſeien auch die patres priorum saeculorum hinzu zu rechnen, qui ante tempora Christi vixerunt. Nam et illi cum semine ipsorum propter fidem venturi servatoris in Christo fuerunt. *πρῶτον* bezieht ſich aber nicht auf die erſte Auferſtehung, die ſ. g. Auferſtehung der Gerechten, im Gegenſatz zu der weit ſpäter erfolgen ſollenden Auferſtehung aller Menſchen, eine ganz willkürlich eingetragene chiliaſtiſche Unterſcheidung.

Sondern πρῶτον ſteht offenbar nur im Gegenſatz zu ἔπειτα V. 17, um auszudrücken, daß bei der Paruſie erſt die verſtorbenen Gläubigen erweckt, und dann erſt die lebenden Gläubigen werden verwandelt werden. Es ſind zwei aufeinander folgende, aber unmittelbar mit einander verknüpfte Akte. ἔπειτα = „dann erſt," iſt betont, vgl. v. Hofmann z. St. ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι, vgl. V. 15, ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα, „werden wir zugleich mit ihnen (den Auferweckten) fortgerafft werden (zur Bezeichnung der Raſchheit und unwiderſtehlichen Gewalt 2 Cor. 12, 2. 4. Apoſtelg. 8, 39) auf Wolken (wie auf einem Triumphwagen, der ſich vom Himmel herniederläßt, um die Gerechten aufzunehmen und emporzutragen, ἔδειξε τὸ μέγεθος τῆς τιμῆς· ὥσπερ γὰρ αὐτὸς ὁ δεσπότης ἐπὶ νεφελῆς φωτεινῆς ἀνελήφθη, οὕτω καὶ οἱ εἰς αὐτὸν πεπιστευκότες. Theodoret. Vgl. Matth. 24, 30. 26, 64. Marc. 13, 26. 14, 62. Luc. 21, 27) zur Begegnung mit dem Herrn (d. i. um ihm entgegengeführt zu werden, wie dies der Sehnſucht der Gläubigen entſpricht, dem vom Himmel herabkommenden Herrn von der Erde aus baldmöglichſt zu begegnen 2 Theſſ. 2, 1) in die Luft (zu ἁρπαγησόμεθα gehörig, als dem erſten zwiſchen Himmel und Erde befindlichen Begegnungsort.) Non sic accipiendum, bemerkt Auguſtin de civit. Dei 20, 20, tanquam in aëre nos dixerit semper cum Domino esse mansuros; quia nec ipse utique ibi manebit, quia veniens transiturus est. Venienti quippe ibitur obviam, non manenti. καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα, und ſo (nachdem wir einmal mit ihm zuſammen-

getroffen sind) werden wir (die νεκροὶ ἐν Χριστῷ und die ζῶντες) immerdar (ἀδιαλείπτως nicht etwa nur in vorübergehender Begrüßung) mit dem Herrn vereinigt sein, (welcher also das unauflösliche Band der Vereinigung der auferweckten Todten und der verwandelten Lebenden ist.) Denn daß nach 1 Cor. 15, 50—53 auch hier an eine vorgängige Verwandlung der Lebenden gedacht werden muß, versteht sich schon deshalb von selbst, weil sie in ihrer grobmateriellen Leiblichkeit nicht in die Luft emporfahren und bleibend mit dem verklärten Herrn vereinigt sein können. Der Apostel hat sein Ziel erreicht, und kann deshalb V. 18 mit der Aufforderung schließen: So tröstet euch nun (vgl. ἵνα μὴ λυπῆσθε V. 13) unter einander auf dem Grunde dieser (V. 14—17 enthaltenen) Worte. — Die Durchführung des Apostels ist lediglich durch die von der Bekümmerniß der Thessalonicher gegebene Veranlassung bestimmt. Darum hat er an dieser Stelle gar nicht das Interesse, auf noch andere in Folge der Parusie eintretende eschatologische Vorgänge zu rekurriren, wie etwa daß Christus mit den Seinen auf die Erde hernieder kommen, dieselben zu seiner Rechten, die auferweckten Ungerechten mit den noch lebend angetroffenen Ungläubigen zu seiner Linken stellen, das Gericht halten, den neuen Himmel und die neue Erde als Wohnsitz seiner verklärten Gemeinde schaffen wird. Wenn auf alle diese und ähnliche Momente hier nicht reflektirt ist, so berechtigt dies in keiner Weise zu der chiliastischen Annahme, daß dieselben erst viel später nach Ablauf des s. g. tausendjährigen Reiches und der dann erst erfolgenden allgemeinen Auferstehung eintreten werden.*)

*) Wir halten nach unserer Auslegung von 1 Cor. 15 und

Der Aufenthaltsort der auferweckten und umwandelten Gemeinde wird auch dieser ihrer verklärten und verherrlichten Zuständlichkeit entsprechen, denn wir warten nach 2 Petr. 3, 13 eines neuen Himmels und einer neuen Erde nach seiner Verheißung, in welchen Gerechtigkeit wohnet. Diese Verheißung

---

1 Thess. 4 die zuversichtlichen Behauptungen des Chiliasten Rinck S. 218 f. gar keiner Widerlegung werth. Er meint die verschiedenen Zeitperioden der Auferstehung würden 1 Cor. 15, 22—24 deutlich unterschieden, und spielt dann den unschwer zu stechenden Trumph aus: „Es heißt dem Worte in der That Gewalt anthun, leugnen zu wollen, daß der Apostel hier von einer besonderen Auferstehungsepoche der Gläubigen redet. Wenn wir zudem diese Stelle, so wie 1 Thess. 4, 16 f. und die übrigen Stellen, die im Allgemeinen von der Auferstehung der Gerechten im Unterschiede von der Auferstehung der Ungerechten reden, mit der Leuchte von Offenb. 20 betrachten, so ist kein Zweifel übrig, daß in der Schrift zwei auch der Zeit nach verschiedene Ordnungen und Epochen der Auferstehung gelehrt werden.“ Auf das chiliastische Steckenpferd Offenb. 20 werden wir noch näher eingehen. Wir bemerken hier nur, daß es richtiger ist, Offenb. 20 mit der Leuchte der gesammten neutestamentlichen Schrift, als umgekehrt, zu betrachten. Im Zusammenhang mit seiner doppelten Auferstehung setzt Rinck S. 230 eine doppelte Wiederkunft Christi, die erste zur Aufrichtung des tausendjährigen Reiches und die zweite zur Vollziehung des allgemeinen Welt- und Endgerichtes, wovon sich in der That in der ganzen Schrift nec γοῦ nec μῦ vorfindet. — Besonnener äußert sich der Chiliast Splittgerber, indem er S. 184 von 1 Cor. 15, 23. 24 und 1 Thess. 4, 16 nur behauptet, daß diese Stellen auf die erste Auferstehung gedeutet werden können. Wenn er aber S. 193 die Stelle 1 Thess. 4, 16. 17 sogar selbst auf die letzte allgemeine Auferstehung bezieht, so ist damit der ersten Auferstehung der Boden unter den Füßen weggezogen.

ſteht ſchon Jeſ. 65, 17 in den Worten verzeichnet: „Denn ſiehe, ich will einen neuen Himmel und neue Erde ſchaffen, daß man der vorigen nicht mehr gedenken wird, noch zu Herzen nehmen," und Jeſ. 66, 22. „Denn gleichwie der neue Himmel und die neue Erde, ſo ich mache, vor mir ſtehen, ſpricht der Herr, alſo ſoll auch euer Same und Name ſtehen." Die Doxa dieſer neuen Welt ſchildern ausführlich die beiden letzten Kapitel der Apokalypſe, auf welche Weiſſagungsſchrift wir alsbald noch näher eingehen werden. Wir bemerken hier nur, daß es daſelbſt der Petriſtelle entſprechend K. 21, 1 heißt: *Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν.* Auf die neue Erde weiſt übrigens der Herr ſchon in den Makarismen der Bergpredigt hin, wenn er Matth. 5, 5 den Sanftmüthigen verheißt, *ὅτι κληρονομήσουσι τὴν γῆν*, allerdings ſchon hier, in vollendeter Weiſe aber erſt dort, ſo daß als letztes Ziel die *γῆ καινή* gemeint iſt. Und in dieſem Sinne ſagt der Apoſtel Paulus Röm. 4, 13, daß ſchon dem Abraham um der Glaubensgerechtigkeit willen, wie auch ſeinem Samen, die *ἐπαγγελία* zu Theil geworden ſei, *τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου*, nämlich des neuen verklärten *κόσμος*, der *οἰκουμένη μέλλουσα* Hebr. 2, 5, vgl. Gal. 3, 18, da dem Apoſtel die *κληρονομία* ſtets das himmliſche, nicht das irdiſche Erbe bedeutet, die *κληρονομία αἰώνιος* Hebr. 9, 15, die *κληρονομία ἄφθαρτος καὶ ἀμίαντος καὶ ἀμάραντος τετηρημένη ἐν οὐρανοῖς* 1 Petr. 1, 4. Dieſe Kleronomie beſteht in dem Herrlichkeitsreiche, welches nach Matth. 25, 34 den Geſegneten des Vaters bereitet iſt von Anbeginn der Welt, welches der Vater, der kleinen Heerde zu geben, beſchloſſen hat Luc. 12, 32, welches die Ungerechten nicht ererben werden

1 Cor. 6, 9. 10. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5, ſondern die äußerlich Armen, aber im Glauben Reichen Jac. 2, 5, denen der Eingang gewährt wird in dieſe *βασιλεια αἰώνιος* 2 Petr. 1, 11. Marc. 9, 47, die keine *μετάθεσις* mehr erleidet, da wir ſie als eine *βασιλεία ἀσάλευτος* empfangen Hebr. 12, 27. 28, welches Reiches die geprüften und bewährten Gläubigen gewürdigt werden 2 Theſſ. 1, 5. Die Bürger dieſes Herrlichkeitsreiches werden auch ſelber mit Chriſto herrſchen. Röm. 5, 17; 1 Cor. 4, 8; 2 Tim. 2, 12, ſo daß alſo jedes Verhältniß irdiſcher Dienſtbarkeit aufgehoben ſein wird, denn ſie werden Alle der Doxa Chriſti theilhaftig ſein, und ſeine Herrlichkeit ſchauen, die er ihnen gegeben hat Joh. 17, 22. 24. Röm. 2, 7. 10; 5, 2. 8, 17; 9, 23; 1 Cor. 2, 7. 9; 2 Cor. 3, 18; 1 Theſſ. 2, 12; 2 Tim. 2, 10 (die *σωτηρία μετὰ δόξης αἰωνίου*) 1 Petr. 5, 10. Unter verſchiedenen Bildern wird der Lohn, die Glorie, die Freude, der Genuß der Genoſſen des Herrlichkeitsreiches im neuen Himmel und auf der neuen Erde geſchildert. Sie werden leuchten wie die Sonne. Matth. 13, 43, ſie werden mit Abraham, Iſaac und Jacob zu Tiſche liegen Matth. 8, 11. Luc. 13, 29, das Brot eſſen im Reiche Gottes Luc. 14, 15, mit dem Herrn vom neuen Gewächs des Weinſtockes trinken Matth. 26, 29. Marc. 14, 25. Luc. 22, 18, und ſo mit ihm das himmliſche Paſſamahl und Abendmahl halten Luc. 22, 16. 14, 24, bekränzt mit der Siegerkrone der Ueberwinder, dem *ἄφθαρτος στέφανος* als *βραβεῖον* 1 Cor. 9, 24. 25. Phil. 3, 14, dem *στέφανος τῆς δικαιοσύνης* 2 Tim. 4, 8, dem *στέφανος τῆς ζωῆς* Jac. 1, 12, dem *ἀμαράντινος τῆς δόξης στέφανος* 1 Petr. 5, 4. Beſonders mannigfaltig endlich ſind

die Bilder, unter denen die Sendſchreiben der Apokalypſe die zukünftige Herrlichkeit der Ueberwinder ſchildern. Sie eſſen vom Holze des Lebens im Paradieſe Gottes 2, 7, ſie erhalten den στέφανος τῆς ζωῆς 2, 10, und werden nicht verletzt ἐκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου 2, 11, ſie eſſen vom verborgenen Manna, erhalten einen weißen Stein und darauf einen geheimen Namen geſchrieben 2, 17, ſo wie Macht über die Heiden und den Morgenſtern 2, 26. 28, ſie werden in weißen Kleidern wandeln, nicht ausgetilgt werden aus dem Buche des Lebens, und ihr Name wird bekannt werden vor Gott und den Engeln 3, 4. 5, ſie werden zum Pfeiler im Tempel Gottes und bleibend in demſelben verweilen, es wird auf ſie geſchrieben der Name Gottes, Chriſti, der Gottesſtadt, des neuen vom Himmel herabkommenden Jeruſalems 3, 12, ſie werden mit Chriſto das Abendmahl halten und mit ihm auf ſeinem Throne ſitzen 3, 20. 21. „Wie herrlich iſt die neue Welt, die Gott den Frommen vorbehält, kein Menſch kann ſie erwerben. O Jeſu, Herr der Herrlichkeit, du haſt die Stätt' auch mir bereit, Hilf ſie mir auch ererben!"

Schwer zu beantworten iſt die Frage, ob die neue Welt durch abſolute Neuſchöpfung nach ſubſtantieller Vernichtung der alten, oder durch bloße qualitative Verwandlung der letzteren, ob durch annihilatio oder conversio, entſtehen werde. Joh. Gerhard bemerkt Loc. XXX. c. 5. § 37. Non diffitemur, multos ex piis veteribus in eam concedere opinionem, quod mundus non κατ' οὐσίαν sit interiturus, sed κατὰ ποιότητας tantum sit immutandus. Er führt dafür eine große Menge von Zeugen an, von Ire-

näus an bis auf Anſelm und Lyra herab, und fügt dann hinzu: Proinde sententiam de substantiali mundi φθορᾷ seu interitu non defendimus ut fidei articulum ad salutem scitu ac creditu simpliciter necessarium, sed eam emphaticis scripturae dictis, quae de fine mundi loquuntur, magis conformem esse dicimus. Ex eo porro consequens est, illis, qui contrariam opinionem amplectuntur, ac per ἀλλοίωσιν mundi transitum definiunt, non esse dicam haereseos temere scribendam. Unde multi malunt in hac quaestione ἐπέχειν et futurae experientiae eventui rem committere, quam certi quiddam determinare. Idem videtur quibusdam ex nostris, unter denen Heerbrand, Mylius, Hutter, Meisner citirt werden. Quin et quidam ex nostris qualitatum immutatione mundum transiturum esse arbitrantur. Lutherus solitus fuit dicere: Der Himmel hat izo ſein Werkeltages-Kleid, dort aber wird er anziehen ſein Sonntags-Kleid. In postill. eccl. dom. IV. post Trinit.: Die Sonne iſt izt nirgend ſo ſchön, hell und klar, als da ſie im Anfang geſchaffen war, geweſen iſt, ſondern iſt um der Menſchen willen wol halb finſter, ruſſig und beſudelt, an jenem Tage aber wird ſie Gott wieder ausfegen und reinigen durchs Feuer, daß ſie heller und klarer ſein wird, denn ſie im Anfang iſt geweſen. Weil ſie aber muß um unſerer Sünden willen leiden und den ärgſten Buben ſo wol als den Frommen leuchten, darum verlanget ſie herzlich nach jenem Tage, da ſie wieder ſoll ausgepuzet werden, und allein den Seligen mit ihrem leuchten dienen. Brentius homil. LIII in Lucam: Num coelum et terra ita transibunt, ut nihil eorum omnino maneat? minime omnium. Non transibunt omnino, sed mutabuntur. Abjicient vestimentum corruptionis et induent novam vestem incorruptionis, futura quidem coeli ac terrae mutatio, non autem in totum abolitio. Philippus Nicolai lib. V de vita aeterna cap. 10.: Es ſoll die izige Welt verbrennen, und zwar im Feuer ganz untergehen, aber doch nicht materialiter mit Vernichtung ihres Weſens, ſondern formaliter nach ihrer izigen Geſtalt und baufelligen Zuſtand; quod ipsum declarat exemplo

corporum ex pulvere ad vitam resuscitatorum. Gerhard ſelbſt entſcheidet ſich für die destructio mundi κατ' οὐσίαν, und beruft ſich dafür beſonders auf die betreffenden emphatiſchen Schriftausdrücke. So auch die auf ihn folgenden älteren Dogmatiker unſerer Kirche, Calov, König, Quenſtedt, Baier, Hollaz, welcher letztere dieſer Anſicht P. III. Sect. II. Cap. X. De Consummatione Mundi. Quaest. 23 den ſchärfſten Ausdruck giebt in den Worten: Consummatio mundi formaliter consistit non in qualitatum hujus mundi mutatione, aut alteratione, sed in totali substantiae mundi abolitione, aut annihilatione.

In der That ſcheinen auch einige Schriftworte für die eine, einige für die andere Auffaſſung zu ſprechen: Wenn es Matth. 24, 35 heißt: Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, Himmel und Erde werden vergehen, vgl. Luc. 21, 33. Hebr. 1, 11: οἱ οὐρανοὶ ἀπολοῦνται, 1 Joh. 2, 17: ὁ κόσμος παράγεται, Apok. 20, 11: ἔφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανός, καὶ τόπος οὐχ εὑρέθη αὐτοῖς, und gleich darauf 21, 1: ὁ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθον, καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι: ſo läßt ſich nicht läugnen, daß der nächſtliegende Sinn dieſer Ausdrücke für eine abſolute annihilatio ſpricht. Hierauf ſich ſtützend ſagt Gerhard: Literali verborum sensui in explicatione scripturae tamdiu inhaerendum, donec evidens necessitas ab eo discedere nos cogat. Indeß dieſer an ſich richtige exegetiſche Canon, auf andere Schriftſtellen angewendet, könnte leicht zu dem entgegengeſetzten Reſultate führen. So heißt es gleich in den altteſtamentlichen Grundſtellen Jeſ. 34, 4: „Es vergeht das ganze Himmelsheer; es rollen ſich wie ein Buch die Himmel, und all ihr Heer fällt herab, wie welke Blätter vom Weinſtock, und wie das Welke vom Feigenbaume," und Pſ. 102, 26. 27. „Vor Zeiten haſt du die Erde gegründet, und deiner Hände Werk ſind die Himmel. Sie vergehen, doch du beſteheſt; ſie alle veralten, wie ein Kleid; wie ein Gewand wandelſt du ſie, und ſie werden gewandelt." Vgl. Hebr. 1, 11. 12: οἱ οὐρανοὶ ἀπολοῦνται, ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, ὡς περιβόλαιον ἑλίξεις

αὐτοὺς καὶ ἀλλαγήσονται. Vgl. noch Jeſ. 51, 6. „Die Himmel vergehen wie ein Rauch, und die Erde zerfällt wie ein Gewand," und Apok. 6, 14: ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἑλισσόμενον. Wird in dieſen Stellen das Vergehen des Himmels mit dem Zuſammenrollen eines Buches, dem Verwelken der Blätter, dem Veralten und Zerfallen eines Gewandes verglichen, ſo ſcheint das Vergehen nur im relativen, nicht im abſoluten Sinne, nur von dem völligen qualitativen Zerfall, nicht von der Vernichtung der Subſtanz verſtanden werden zu ſollen, was dann auch auf die zuerſt angeführten Stellen Matth. 24, 35. 1 Joh. 2, 17. Apok. 20, 11. 21, 1 ſeine Anwendung finden könnte. Dafür ließe ſich auch 1 Cor. 7, 31 anführen, wo es nicht wie 1 Joh. 2, 17 ὁ κόσμος παράγεται, ſondern nur παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου heißt, alſo nur von dem Vergehen der Geſtalt, Form, Beſchaffenheit der ganzen Welt geredet wird. Wenn endlich nach 2 Petr. 3, 10—12 die Himmel mit Krachen vergehen und im Feuer aufgelöſet, die Elemente im Brande zerſchmelzen und die Erde und die Werke auf ihr werden verbrannt werden: ſo weiſet der sensus verborum literalis darauf hin, daß das zur Aſche verbrannte Univerſum durch Gottes Schöpfermacht zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde umgewandelt, und alſo in Analogie zu dem in Staub zerfallenen Menſchenleib zu einem herrlicheren Daſein auferweckt werden ſoll. Das wäre dann gleichfalls creatio, wenn auch creatio secunda nicht prima, zu nennen. Gerhard charakteriſirt dieſe Anſicht und ihre Vertreter l. c. § 48 in folgenden Worten: Statuunt ex coeli et terrae per universale incendium consumtorum cineribus novum coelum ac novam terram divina virtute per modum creationis secundariae in materiam indispositam agente subito et miraculose emersura, perinde ut Arabica illa avis, quam Phoenicen vocant, rogum ex aromatibus sibi construens, quo corpus ejus ita absumitur ut ex cineribus novus pullus producatur. So ſei die Auflöſung und Wiederherſtellung des Univerſums als Makrokosmos der Auflöſung und Wiederherſtellung des Menſchen als Mikrokosmos vergleichbar. Atque eorum sententia,

ſagt Gerhard ſelber, veritati quam proxime videtur accedere. Faſſen wir zuſammen, ſo ſcheint nach den bisher betrachteten Stellen ein non liquet auszuſprechen, und ut in dubiis libertas zu ſtatuiren. Denn ſowohl das „Vergehen“ kann im relativen qualitativen, nicht im abſoluten eſſentiellen Sinne, alſo von einem Vergehen κατὰ ποιότητα, nicht κατ' οὐσίαν genommen werden, als auch umgekehrt die Bilder vom Veralten, Verwelken, Verbrennen, nach dem bekannten omne simile claudicat, in Bezug auf das Univerſum die völlige Aufhebung deſſelben im Sinne der abſoluten Vernichtung bedeuten können. Nur über Röm. 8, 19—21 vermag ich nicht wie Gerhard hinwegzukommen. Derſelbe ſagt l. c. § 55: Vera igitur et genuina interpretatio est ea, qua per vanitatem, cui creatura subjecta est, intelligitur non solum defectus mutabilitatis, corruptio et mortalitas, cui omnes creaturae corporeae ac visibiles subjectae, sed etiam ac cumprimis servitium illud, quo creaturae in hac vita abusibus impiorum coguntur esse subjectae. — Sic vinum est bona et praeclara Dei creatura, sed cogitur in hac vita servire cupiditatibus ebriosorum. Haec est illa servitus corruptionis, cui creatura illa subjecta est non volens, unde ingemiscit, et juxta prosopopoeiam apostolicam expetit ab hac servitute liberari; eligit enim potius non esse et in nihilum abire, quam abusui ebriosorum inservire, et hac ratione contra creatorem suum quasi militare. Idem judicium esto de reliquis Dei creaturis. Und § 59: Servitii abolitio non solum per renovationem et restaurationem, sed etiam per annihilationem fieri potest; ac proinde ab indeterminato ad determinatum, a genere ad certam speciem, a liberatione ad modum liberationis per renovationem non debet fieri progressus. Doch iſt ja in der Römerſtelle nicht nur negativ von einer Sehnſucht der Creatur nach Befreiung von der δουλεία τῆς φθορᾶς die Rede, welche durch annihilatio erfüllt werden könnte, ſondern auch poſitiv von der ἀποκαραδοκία, mit welcher ſie τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται, ſo wie von ihrer Unterwerfung unter die

ματαιότης ἐπ' ἐλπίδι, und namentlich V. 21, daß ſie befreit werden wird von der Knechtſchaft der φθορά zur ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ, welcher ἐλευθερία τῆς δόξης ſie alſo auch ſelber theilhaftig werden ſoll. Und darum findet nach V. 22 ein συστενάζειν und συνωδίνειν der Creatur mit den Kindern Gottes ſtatt, welche gleichfalls nach V. 24 τῇ ἐλπίδι ἐσώθησαν. Wird alſo der Creatur nicht nur Befreiung durch Vernichtung, ſondern Befreiung durch Verherrlichung verheißen, ſo kann unſeres Dafürhaltens von keiner abſoluten annihilatio derſelben und von keiner neuen creatio ex nihilo die Rede ſein, denn die neue verherrlichte Welt wäre dann ein ganz anderes Subject als die alte vernichtete, der doch eben ſelbſt die Herrlichkeit verheißen iſt. Vgl. auch Althaus S. 116 f.

Ueber die Natur des Feuers, welches nach 2 Petr. 3 die alte Welt vernichten ſoll, äußert ſich Joh. Gerhard l. XXX. c. 3 de causa efficiente consummationis seculi § 22 nach Aufzählung der verſchiedenen darüber aufgeſtellten Meinungen, von denen wir nur die beiden hervorheben, wonach dies Feuer nach Einigen ein ignis elementaris, nach Anderen ein ignis prorsus novus ac praeternaturalis ſein ſoll: Nos hic malumus ἐπέχειν, quam alterutram ex his sententiis, ejusdemque rationes refellere; judicamus enim in his ac similibus quaestionibus, tutiorem esse ignorantiae confessionem, quam temerariae scientiae opinionem. Nescitur, qualis futurus sit ignis infernalis, et quis audebit exponere, qualis futurus sit ille ignis conflagrationis? Ut boni grammatici Varro dicebat esse quaedam ignorare, ita multo magis cordati theologi est, aequo animo nescire velle, quae Deus in verbo suo noluit revelare.

Wir geben ſchließlich, ſo weit es für unſeren Zweck dienlich iſt, eine ſkizzirte Auslegung der Apokalypſe, welche die Entwickelungsgeſchichte der Gottesgemeinde oder der Kirche

Chriſti auf Erden bis zum Ziele ihrer jenſeitigen Vollendung hin bietet. Wenn der Seher nach K. 1, 1. 3 verkündigen will ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς: ſo wiſſen wir, daß vom göttlichen Standpunkte aus tauſend Jahre wie Ein Tag ſind, und daß wir ſeit der Paruſie des Herrn in der Endzeit ſtehen, deren Entwickelungen ſchon zu Johannis Zeiten begonnen haben, und die vor ſeinem Seherblicke ſich in's Kurze zuſammen ziehen. Wir haben alſo hier von vorne herein den complexen Charakter und die perſpektiviſche Schau der altteſtamentlichen Prophetie zu erwarten. Wenn es dann V. 19 heißt, Johannes ſolle ſchreiben ἃ εἰσὶ καὶ ἃ μέλλει γίνεσθαι μετὰ ταῦτα, ſo bezieht ſich ἃ εἰσί auf die in den Sendſchreiben der beiden folgenden Kapitel geſchilderten gegenwärtigen Zuſtände der ſieben vorderaſiatiſchen Gemeinden, ἃ μέλλει γίνεσθαι μετὰ ταῦτα auf das vom vierten Kapitel an Beſchriebene, und iſt keineswegs eschatologiſch im engeren Sinne des Wortes zu faſſen, d. h. mit Ausſchluß der kirchengeſchichtlichen Zeit blos auf die allerletzte der Paruſie des Herrn unmittelbar voraufgehende Zeit zu beziehen.*)

*) Wenn Kliefoth ſchon das ganze Geſicht K. 4 als die Einleitung zu dem ganzen das Drama des Endes ſchildernden zweiten Theil der Apokalypſe betrachtet wiſſen will, und ſich dafür auf die Doxologie 4, 11: ἄξιος εἶ λαβεῖν τὴν δόξαν bezieht, welche beſagen ſoll, Gott ſei würdig die Herrlichkeit an ſich zu nehmen, ſie zur vollen Geltung zu bringen durch Niederlegung ſeiner Feinde und Vollendung ſeines Reiches, ja ſogar bemerkt: „Auch überſehen wir nicht, daß das Futur λαβεῖν von etwas Künftigem redet“: ſo iſt ja doch λαβεῖν Infinitiv Aoristi sec. und nicht Futuri, und überhaupt bezieht ſich die Doxologie niemals auf das, was Gott ſein und thun wird, ſondern auf das was er iſt, gethan hat und

Das zweite und dritte Kapitel enthält nun die sieben apostolischen Sendschreiben. Sie sind an den ἄγγελος der Gemeinde gerichtet, weil er der Repräsentant der Gemeinde ist, und er für den Geist der Gemeinde, der in ihm sich gleichsam concentrirt und culminirt, verantwortlich ist. Das erste Sendschreiben 2, 1—7 ist an die Gemeinde zu Ephesus gerichtet. Sie wird als eine werkthätige und rechtgläubige Gemeinde charakterisirt, welche die Irrlehre mit Ernst bekämpft, und Anfechtung von ihr erduldet, aber der Liebe ermangelt. Ihr entspricht die Kirche der ersten Jahrhunderte in der nachapostolischen Zeit, so wie die lutherische Kirche in der Zeit erstarrter Orthodoxie. — Das zweite Sendschreiben 2, 8—11 ist an die Gemeinde zu Smyrna gerichtet. Sie ist eine untadelige Märtyrergemeinde, und entspricht der Kirche des apostolischen Zeitalters und der Reformationszeit. — Das dritte Sendschreiben 2, 12—17 ist an die Gemeinde zu Pergamus gerichtet. Sie ist eine gläubige und in der Verfolgung geduldig ausharrende, aber die Irrlehre schlaff duldende und gegen sie sich indifferent verhaltende Gemeinde. Sie bildet den Gegensatz zur Gemeinde von Ephesus, und entspricht der Herrnhutergemeinde, so wie den gläubigen Unionsgemeinden überhaupt. — Das vierte Sendschreiben 2, 18—29 ist an die Gemeinde zu Thyatira gerichtet. Sie ist der vorhergehenden Gemeinde zu Pergamus ähnlich, reich an Glaube, Liebe, Diakonie, Geduld und Werken, doch Irrlehre in ihrer Mitte duldend, wenn auch nicht selbst, wie Pergamus, zu ihr incli-

thut. Λαβεῖν heißt also hier auch nicht „an sich nehmen", sondern „nehmen, empfangen, entgegen nehmen", wie dem Herrn ja auch V. 9 die δόξα καὶ τιμὴ schon gegeben ist, vgl. 5, 12.

nirend. Ihr Charakter entſpricht dem des älteren Pietismus, wie der modernen lutheriſchen Unionsgemeinden. — Das fünfte Sendſchreiben 3, 1—6 iſt an die Gemeinde zu Sardes gerichtet. Sie iſt eine Gemeinde von geiſtlich todten und erſtorbenen Maſſen mit wenig lebendigen Gliedern. Sie entſpricht den alternden Kirchen aller Zeiten. — Das ſechſte Sendſchreiben 3, 7—13 iſt an die Gemeinde zu Philadelphia gerichtet. Sie iſt eine untadelige und in der Verſuchung bewährte Miſſionsgemeinde, das Gegenbild Smyrnas, der untadeligen Märtyrergemeinde. Aus V. 9 folgt übrigens keine allgemeine Judenbekehrung (gegen Kliefoth), denn es heißt nur δίδωμι ἐκ τῆς συναγωγῆς. — Das ſiebente Sendſchreiben 3, 14—22 iſt an die Gemeinde zu Laodicea gerichtet. Sie iſt eine laue und ſatte Gemeinde, das Gegenbild der todten und erſterbenden Gemeinde zu Sardes. —

Wir haben alſo, abgeſehen von dem an die Spitze geſtellten Epheſus, drei Gemeinde-Paare gefunden: a) Smyrna und Philadelphia, b) Pergamus und Thyatira, c) Sardes und Laodicea. Es wird uns hier kein typiſch-prophetiſches Compendium der Kirchengeſchichte geboten, auch vermögen wir nicht mit Kliefoth eine Schilderung des Entwickelungsganges der Kirche in chronologiſcher Aufeinanderfolge, wenn auch nur in allgemeineren Umriſſen, vom Anfange bis zur Endzeit hin zu finden, vielmehr nur Typen von Gemeindezuſtänden, von denen einzelne Gemeinden der ſpäteren Zeit die beſtimmten Antitypen bilden, oder auch nur Züge von verſchiedenen Gemeindezuſtänden in ſich gemiſcht darſtellen. Die an die Gemeinden der Gegenwart, und in ihnen an die Gemeinden der Zukunft gerichteten Drohungen, Ermahnungen und Verheißungen ſollen

ſie läutern und ermuthigen, damit ſie, wie Philadelphia 3, 10 unter den hereinbrechenden Gerichten und Verſuchungen, welche vom vierten Kapitel an geſchildert werden, bewahrt bleiben, die Krone des Lebens erringen und in das himmliſche Jeruſalem eingehen. Darum ſtehen die Sendſchreiben als Einleitung vor den nachfolgenden Schilderungen der Apokalypſe. Es ſind aber von dem Apoſtel diejenigen Gemeinden als Adreſſaten ausgewählt, in denen die verſchiedenartigen Gemeindezuſtände aller Zeiten ſich wiederſpiegeln, und die Siebenzahl als die Bundeszahl ſymboliſirt den Gnadenbund des Herrn mit ſeiner in ſiebenfältige Strahlenbrechung auseinander gehende Geſammtgemeinde auf Erden.

Im vierten und fünften Kapitel wird nun der Seher im Geiſte in den himmliſchen Schauplatz verſetzt, und erblickt in der Ekſtaſe den Dreieinigen, umgeben von den Engeln, ſo wie von den Repräſentanten der Kirche und der geſammten Creatur. Das Lamm erhält das Buch mit den ſieben Siegeln, um daſſelbe zu eröffnen, und die Geſchicke der Welt und der Kirche kund zu thun.

Im ſechſten Kapitel erfolgt die Eröffnung der ſechs erſten erſten Siegel. V. 1. 2. Das erſte Siegel. Der Herr, welcher auszieht zum Gerichte als Sieger. Die Vollſtrecker ſeines Gerichtes ziehen ihm nach, nämlich V. 3. 4. Das zweite Siegel, der Krieg; V. 5. 6. Das dritte Siegel, theure Zeit; V. 7. 8. Das vierte Siegel, Peſt und wilde Thiere. Hungersnoth, Peſt und wilde Thiere als Folgen des Krieges, und als Folge von Krieg, Hunger, Peſt und wilden Thieren der Tod, welcher den vierten Theil der Erde trifft. Nur den vierten Theil, entſprechend dem vierten Siegel, denn die Gnade

des Herrn iſt dreimal größer als ſein Zorngericht. Daß es ſich hier aber um das göttliche Zorngericht über die gottloſe Welt handelt, geht daraus hervor, daß der Hades, in den die Frommen nicht geworfen werden, dem Tode folgt. V. 9—11. Das fünfte Siegel. Die Märtyrer ſchreien um Gericht und Rache für ihr vergoſſenes Blut. Sie ſollen ruhen ἔτι χρόνον, bis die Zahl der Blutzeugen voll iſt. Wir ſehen hieraus, daß neben den allgemeinen Völkergerichten der vier erſten Siegel auch Chriſtenverfolgungen hergegangen ſind, die erſt ſpäter näher geſchildert werden. Das ungeduldige Warten der Märtyrer auf das Endgericht, und daß ſie nur noch eine Zeit, d. i. eine kurze Zeit, harren ſollen, läßt ſchon vermuthen, daß daſſelbe nun mit der Eröffnung des ſechſten Siegels eintreten wird. V. 12—17. Die das Endgericht begleitenden Zeichen: Erdbeben, Verfinſterung von Sonne und Mond, Niederfallen der Sterne vom Himmel auf die Erde, Vergehen von Himmel und Erde, Wehgeſchrei aller Erdbewohner, weil der große Tag des Zornes des Lammes gekommen iſt, und wer kann beſtehen? Vgl. Matth. 24, 29 f. Hebr. 1, 12. Schon aus der Vergleichung dieſer Stellen, wie auch aus der vorliegenden Schilderung an ſich erhellt, daß hier nur an den totalen Weltuntergang gedacht werden kann. So auch Bengel, v. Hofmann, Ebrard, de Wette, Düſterdieck. Es iſt exegetiſch völlig unhaltbar, hier nur Vorzeichen des noch entfernten Endes zu finden. Nach Kliefoth freilich ſollen nicht alle Sterne, ſondern nur die ſchwachen Sterne, welche verdorbenen Feigen ähnlich, gleichſam welk geworden waren, herabſinken. Indeß es werden ja nicht die Sterne den unreifen Feigen verglichen, ſondern es wird die plötzliche

und unwiderstehliche Gewalt, mit welcher die Sterne herabgeschleudert werden, der unwiderstehlichen Gewalt verglichen, mit welcher der Sturmwind die unreifen Feigen abwirft. Und wenn Kliefoth meint, der Himmel sei nur zurückgewichen, nicht vergangen, so heißt ἀποχωρίζεσθαι nicht „zurückweichen", sondern „weggehen", und der Vergleich mit dem βιβλίον εἱλισσόμενον bezieht sich schon Jes. 34, 4 wie Hebr. 1, 11 auf das Zusammengerolltwerden der Himmel, um bei Seite gelegt zu werden. Stehen wir aber hier unzweifelhaft schon beim Endgerichte und Weltuntergange, so ist damit mit Augustin u. A. für die Gruppen- oder Rekapitulationstheorie entschieden. Wir erkennen hieraus auch den complexen Charakter der apokalyptischen Prophetie, indem sämmtliche über die Welt ergehenden, durch diesen ganzen Aeon bis zur Parusie hin sich hindurchziehenden Strafgerichte in ein einheitliches Gesammtbild zusammengefaßt sind.*)

*) Die Annahme der Gruppentheorie entspricht auch der mystischen Anschauungsweise des Johannes, wie dieselbe in seinem ersten Briefe sich darlegt, woselbst der Apostel einen bestimmten Gedankenkreis umschreibt, in den er sich in dreimaliger Wiederholung sinnend vertieft, doch so, daß er jedesmal nicht nur den früheren Gedankencyclus weiter ausführt, sondern auch neue Gedankenmomente einsetzt. Diese analoge Anlage des ersten Johannesbriefes (zum Theil auch des Johannesevangeliums) und der Apokalypse kann auch ihrerseits als ein Argument für die apostolisch-johanneische Abfassung der letzteren verwendet werden. — Was aber den complexen Charakter der apokalyptischen Prophetie betrifft, so harmonirt derselbe mit der, wie heut zu Tage fast allgemein anerkannt ist, auch in den eschatologischen Reden des Herrn Matth. 24 und Parallelstellen vorliegenden perspektivischen Zusammenschau des Vorgerichts

Das siebente Kapitel giebt die Antwort auf die letzte Frage des sechsten Kapitels: τίς δύναται σταθῆναι; 6, 17.

über Jerusalem und des Endgerichtes, worüber Thomasius a. a. O. S. 448 Anm. sich folgender Maßen äußert: „Was die Weissagung des Herrn Matth. 24 vgl. Luc. 21 betrifft, so halte ich die Deutung für entschieden irrig, welche zwischen dem, was sich darin auf das Gericht über Jerusalem und dem was sich auf das Ende bezieht, scheiden will. Beides fließt durcheinander; das Erstere ist der vorbildliche Vordergrund, das Letztere der Hintergrund, der den eigentlichen Gegenstand der ganzen Weissagung bildet. An dem Vorbild des Ausgangs, den es mit Jerusalem nehmen wird, schaut und zeigt der Herr das schließliche Ende, dergestalt, daß die Züge dessen, was am Ende geschieht, über die Beziehung auf das Geschick der Stadt übergreifen und durch sie an jedem Punkte hindurchleuchten." Wenn Kliefoth die Offenbarung des Johannes, I, S. 14 dagegen bemerkt: „Die prophetische Perspective ist schon auf alttestamentlichem Boden ein überwundener Standpunkt: so gewiß sie bei Jesaias, Micha vorhanden ist, so gewiß nicht mehr beim Daniel:" so ist dies insofern nicht richtig, als sie sich auch noch bei den nachexilischen Propheten findet, wie dies z. B. in Bezug auf Sacharja K. 14, und sogar in Bezug auf die eschatologischen Reden des Herrn bei den Synoptikern, selbst Luthardt Lehre von den letzten Dingen S. 87 f. S. 105 anerkennt. Damit fällt auch die Behauptung Kliefoths S. 57, daß eine solche prophetische Perspective dem Standpunkte des Herrn unangemessen wäre, und daß er damit hinter Daniel zurücktreten würde. Daß aber der Sohn Gottes im Stande seiner Erniedrigung, in dem er selbst bezeugt, daß auch er den Tag des Gerichtes nicht wisse Marc. 13, 32, den er auch als Mensch gewußt haben würde, wenn er ihn seiner Kirche hätte offenbaren sollen, in seinen auf die Endzeit und den Gerichtstag bezüglichen Reden, noch ganz auf dem Standpunkte der alttestamentlichen, die einzelnen zeitgeschichtlichen und endgeschichtlichen Momente nicht bestimmt auseinander haltenden Prophetie steht, ist für durchaus angemessen zu halten.

Die 144000 Versiegelten werden bestehen. K. 7, 1—8 geht hinter 6, 12 zurück. Das Endgericht soll nicht eher hereinbrechen, als bis die auserwählten Knechte Gottes, die in demselben bewahrt bleiben sollen, versiegelt sind. Zwölf ist die Signatur des Volkes Gottes. Ihre Zahl ist $12 \times 12 \times 1000$, anzudeuten ihre Menge und ihre von Gott bestimmte Zahl. Gemeint ist das geistliche Israel aller Zeiten in seiner Gesammtheit dargestellt. Nicht verschieden davon ist der unzählbare Haufen V. 9, denn auch die gläubige Heidenwelt gehört ja zum geistlichen Israel, welchen der Seher, nachdem das Endgericht nach vollbrachter Versiegelung vollzogen ist, als eingegangen in die himmlische Herrlichkeit schaut. Vgl. Hengstenberg z. St. Wenn dann der Seher auf die Frage, wer diese seligen Ueberwinder seien, die Antwort erhält, es seien die, welche gekommen sind ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης, so ist die μεγάλη θλῖψις die Trübsal der letzten Zeit, welche nach durchgehender Schriftanschauung von der ersten Erscheinung und Himmelfahrt Christi bis zu seiner Parusie läuft, also nicht erst, so Kliefoth, hinter die kirchengeschichtliche Zeit fällt, obgleich es an sich ja richtig ist, daß die θλῖψις sich gegen das Ende hin steigern wird. Uebrigens sollen die aus der Trübsal der vorchristlichen Zeit gekommenen Gläubigen an sich nicht ausgeschlossen sein.

Kapitel 8, 1 tritt nach Eröffnung des siebenten Siegels ein halbstündiges Schweigen im Himmel ein. Dies Schweigen ist Bild der ewigen Ruhe, der himmlischen κατάπαυσις, in welche nach vollzogenem Endgerichte die Erlösten eingehen. Dem geschilderten schnellen Verlaufe der voraufgegangenen Gesichte gegenüber erscheint eine halbe Stunde als ein langer Zeitraum.

Kapitel 8, 2 beginnt nun die zweite der erſten parallel laufende Gruppe der ſieben Poſaunengeſichte, welche die Gruppe der ſieben Siegelgeſchichte theils ergänzt, theils weiter ausführt. Nach der Einleitung V. 2—6 erſchallt V. 7 die erſte Poſaune. Zu den kriegeriſchen Heimſuchungen der erſten Gruppe geſellen ſich ergänzend zunächſt auf das Ertönen der vier erſten Poſaunen V. 7—12 telluriſche und ſideriſche Calamitäten. Sie treten unter Bildern auf, welche größtentheils den egyptiſchen Plagen nachgebildet ſind. Die erſte Poſaune V. 7 bringt Hagel und Feuer nach Exod. 9, 23 f. Die Plage erſcheint noch geſteigert durch Beimiſchung von Blut nach Joel 3, 3. Wie einſt das Land Egypten, ſo ſoll die ganze Erde, doch nur der dritte Theil derſelben, getroffen werden, denn erſt in der letzten Endzeit bei der Paruſie ſoll ſie ganz vernichtet werden. Aber auch alle bis dahin erfolgenden verheerenden Ungewitter werden in ein einheitliches Geſammtbild zuſammengefaßt. — Nach der zweiten Poſaune V. 8. 9 wird der dritte Theil des Meeres Blut, und der dritte Theil der Geſchöpfe ſtirbt, und der dritte Theil der Schiffe verdirbt, während in Egypten nur der Nil in Blut verwandelt ward und ſeine Fiſche ſtarben nach Exod. 7, 20. 21. — Doch auch die Flüſſe bleiben nicht verſchont, denn nach der dritten Poſaune V. 10. 11 wird der dritte Theil der Flüſſe und Quellen zu Abſinth, und viele Menſchen ſterben von den bittern Waſſern. Wie einſt Moſes das bittere Waſſer ſüß gemacht Exod. 15, 23—25, vgl. 2 Kön. 2, 19 ff., ſo ſollen im Gegenbilde dazu die ſüßen Waſſer bitter werden, wo wiederum alle vom Trinken ungeſunder Waſſer ſtammenden tödtlichen Krankheiten zuſammengefaßt ſind.

Die vierte Posaune V. 12 bringt Verfinsterung des dritten Theiles der Sonne, des Mondes und der Sterne, so daß der dritte Theil des Tages und der dritte Theil der Nacht verfinstert wird, entsprechend der Verfinsterung Egyptens durch die Heuschreckenschwärme und die Sonnenfinsterniß Exod. 10, 15. 21—23. So weisen also die vier ersten Plagen der vier ersten Posaunen sämmtlich auf den Exodus zurück, welcher die Bilder zu sämmtlichen während dieses Aeons erfolgenden Naturplagen hergegeben hat. — Am Schlusse des Kapitels V. 13 wird ein dreifaches Wehe angekündigt, welches die drei noch übrigen Posaunen bringen sollen.

Kapitel 9, 1—13. Das erste Wehe der fünften Posaune. Der Brunnen des Abgrundes wird geöffnet. Ein Rauch steigt aus ihm auf, aus welchem ein schauerlicher Heuschreckenschwarm mit Pferdeleibern, Menschenköpfen und Skorpionenschwänzen sich entwickelt, der die Menschen fünf Monate lang quälen soll, so daß sie den Tod suchen, ohne ihn zu finden. Das Bild ist aus Joel 1, 6. 2, 4. 5 entnommen. Die Heuschrecken sind Kriegsheere. Daß sie die Menschen quälen, nicht tödten sollen, weist auf den unerträglichen Druck von Ländereroberern hin. Alle derartige geschichtliche Vorgänge sind wieder perspektivisch in Eins zusammengefaßt. Der höllische Charakter solcher wilden erobernden Horden ist V. 11 gekennzeichnet, wo der Engel des Abgrundes Abaddon oder Apollyon ihr König und Anführer genannt wird. Doch ist auch diese Plage bemessen und verkürzt, denn sie dauert nur fünf Monate. Fünf ist aber nur die Hälfte der Zehn, der Zahl der Vollendung. Wenn nach V. 4 von dieser über die Menschheit überhaupt ergehenden Plage die Versiegelten

Gottes, vgl. 7, 3, verschont bleiben, so bezieht sich dies, außer den mannigfachen äußeren Bewahrungen und Errettungen, die ihnen zu Theil werden, hauptsächlich auf den Trost, den Frieden und die Freude im heiligen Geiste, so wie auf die selige Hoffnung des ewigen Lebens, wodurch sie schon auf Erden über alle Trübsale dieser Zeit triumphirend erhaben sind. — Zu dem Drucke der Eroberer und Unterjocher gesellt sich nach der sechsten Posaune V. 13—21 das Elend menschenmörderischer Kriege, unter dem Bilde satanischer Reiterschaaren dargestellt, welche den dritten Theil der Menschheit tödten. Die Uebrigbleibenden bekehren sich aber dennoch nicht von ihrer Abgötterei und ihren Sündengräueln. — Der Inhalt der fünften und sechsten Posaune entspricht also in weiterer Ausführung dem Inhalte der vier ersten Siegel, welcher von Krieg im Allgemeinen mit seinen Folgen, Theurung, Seuchen, Tod und wilden Thieren handelte.

Es beginnt nunmehr ein neuer Abschnitt, welcher durch das zehnte Kapitel eingeleitet wird. Bisher war nur von den Heimsuchungen die Rede, welche die Menschheit im Allgemeinen treffen sollten. Jetzt aber sollen noch der Entwickelungsgang, so wie die Schicksale der Kirche speciell geschildert werden. Deshalb wird auch der ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός V. 1, welcher vom Himmel herabsteigt, der Herr der Kirche selber sein. Dafür spricht auch die Schilderung seiner Erscheinung. Er ist mit einer Wolke umkleidet, trägt den Regenbogen des Friedensbundes, welcher nach 4, 3 rings um den Thron Gottes und des Lammes ist, auf seinem Haupte, sein Angesicht leuchtet wie die Sonne, und seine Füße sind wie Feuersäulen, grade so wie Angesicht und Füße Christi

1, 15. 16. Auch ruft er V. 3 mit lauter Stimme, wie ein Löwe brüllt, wie Christus 1, 10 mit lauter Stimme ruft, wie eine Posaune tönt, und nach 1, 15 seine Stimme dem Rauschen vieler Wasser gleicht. Und weil es die geheimnißvolle Stimme des Herrn selber ist, so sollen auch die sieben Donner, welche sie begleiten, nicht geschrieben werden V. 4, wie ja auch nach V. 7 erst mit der siebenten Posaune das Geheimniß Gottes vollendet und Allen offenbar geworden ist. Dieser Engel nun, dem Erde und Meer unterthänig sind, tritt mit einem Fuße auf das Meer, mit dem andern auf die Erde V. 2, hebt seine rechte Hand gen Himmel, und schwört bei dem ewig lebendigen Schöpfer des Himmels, der Erde und des Meeres, ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται V. 5. 6, denn sobald die siebente Posaune erschollen sein wird, soll das Geheimniß Gottes, welches er durch seine Knechte die Propheten hat verkündigen lassen, vollendet werden V. 7. Dann wird also keine Zeit mehr sein, vielmehr die Zeit übergehen in die Ewigkeit. Die verflachende Auffassung von ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ κτλ. = „es wird nicht mehr lange dauern, sondern bald wird das Geheimniß Gottes vollendet werden," statuirt eine ziemlich breite und schleppende Construction, und nimmt χρόνος unbefugter Weise im Sinne von χρόνος μακρός. Es würde dann einfacher gelautet haben: ὅτι ἔτι μικρὸν καὶ (vgl. Ev. Joh. 13, 33. 14, 19. 16, 16) ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς κτλ. ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ. Der Engel trägt aber ein offenes Büchlein in seiner Hand, welches er dem Johannes zu verzehren giebt, und das Büchlein ist bitter in seinem Leibe, aber in seinem Munde süß wie Honig V. 2. 8—10. vgl. Ezech. 2, 8 bis 3, 3, denn Johannes soll

noch weiter weissagen über viele Völker und Könige V. 11. Der Inhalt seiner Weissagungen, welcher im Buche geschrieben steht, ist ihm bitter, weil er fortan die Verfolgung der Kirche durch viele Völker und Könige, er ist ihm süß, weil er das Strafgericht über diese Verfolger und ihren Untergang zu verkündigen hat, bitter wegen der Leiden der Kirche, süß wegen ihrer Bewahrung und Errettung.

Das elfte Kapitel. Johannes mißt den Tempel und den Altar und die darin Anbetenden, den äußeren Vorhof aber mißt er nicht, denn er wird den Heiden gegeben, welche die heilige Stadt 42 Monate = 3½ Jahre zertreten, V. 1. 2. Es soll also die Kirche von der Welt geschieden und von den heidnischen Weltvölkern verfolgt werden. 3½ ist die gebrochene 7, die gebrochene Bundeszahl, denn der Gnadenbund des Herrn mit seiner Kirche währt doppelt so lange, als das von ihm über seine Kirche verhängte Sichtungsgericht. Jerusalem empfängt von der Hand des Herrn Zwiefältiges für alle ihre Leiden Jes. 40, 2, das παραυτίκα τῆς θλίψεως wirkt αἰώνιον δόξαν 2 Cor. 4, 17. vgl. 1 Petr. 1, 6. 7. Es treten nun zwei Zeugen auf, welche in Säcke gehüllt 1260 Tage d. i. gleichfalls 3½ Jahre, also die ganze Zeit der Verfolgung hindurch, weissagen. Sie gleichen den beiden Oelbäumen und Leuchtern des Sacharja, so wie dem Moses und Elias. Denn wie letzterer tödten sie die Widersacher durch Feuer, welches aus ihrem Munde geht, und verschließen den Himmel während der Zeit ihrer Wirksamkeit, und wie ersterer haben sie Macht, die Wasser in Blut zu wandeln, und die Erde mit allerhand Plagen zu schlagen, V. 3—6. Es sind dies theils Bilder der strafenden Wirkung ihres Wortes,

theils Bezeichnungen der ihnen verliehenen wirklichen Wunderkraft. — Nach Beendigung ihres Zeugniſſes ſteigt das Thier aus dem Abgrunde, d. i. die heidniſche Weltmacht, in deren Dienſt die heidniſchen Weltvölker ſtehen, empor und bekriegt, beſiegt und tödtet die beiden Zeugen V. 7. Ihre Leichname bleiben unbegraben auf den Straßen der großen Stadt, welche myſtiſch Sodom und Egypten heißt, wo auch ihr Herr gekreuzigt wurde, d. i. auf den Gaſſen der heidniſchen Weltſtadt, wozu Jeruſalem typiſch durch die Kreuzigung des Herrn geworden iſt, liegen. V. 8. Alle Nationen freuen ſich ihres Todes und beglückwünſchen ſich wegen deſſelben, denn dieſe beiden Propheten haben die Bewohner der Erde gequält. V. 9. 10. Aber zu ihrem Schrecken werden dieſe Zeugen nach drei und einem halben Tage wieder lebendig gemacht, und in einer Wolke gen Himmel entrückt, ſo daß ihre Feinde ſie ſchauen. Dieſe Zeugen gleichen alſo in der Zeit ihrer Wirkſamkeit, in ihrem Leiden und in ihrer Verherrlichung Chriſto ihrem Herrn. Sie repräſentiren aber die Zeugen Chriſti überhaupt, welche nach ihrer Tödtung in ihren Nachfolgern immer wieder auferſtehen und einer nach dem andern zu ihrer Herrlichkeit eingehen. Darin iſt zugleich die Verherrlichung und der Sieg des Chriſtenthums über das Heidenthum beſchloſſen. Der letztere wird dann ſchließlich V. 13 ausdrücklich geſchildert. Denn in Folge eines großen Erdbebens ſtürzt der zehnte Theil der heidniſchen Stadt in Trümmer, 7000 Menſchen werden erſchlagen, die Uebrigen erſchrecken und geben Gott die Ehre, werden demnach vom Heidenthum zum Chriſtenthum bekehrt. Die Vorgänge K. 11, 1—13 laufen alſo den ſechs erſten Siegeln und den ſechs

erſten Poſaunen bis 9, 21 der Zeit nach parallel. Es wird in ihnen zwar inſonderheit der Kampf des Heidenthums gegen das Chriſtenthum in den erſten drei Jahrhunderten geſchildert; da aber V. 15 ſogleich, vgl. ταχύ V. 14, nachdem das zweite Wehe der ſechſten Poſaune beendet iſt, mit der ſiebenten Poſaune das Ende eintritt, ſo iſt auch der Kampf des Heidenthums bis an das Ende fortdauernd gedacht. Das Heidenthum der erſten Jahrhunderte iſt demnach nur Typus des Heidenthums aller folgenden Jahrhunderte, und wir werden im Folgenden nur Schilderungen der verſchiedenen Entwicklungsphaſen, der Wandelungen und der Modifikationen dieſer heidniſchen Weltmacht zu erwarten haben. — Das dritte Wehe V. 14 bringt die ſiebente Poſaune V. 15, und damit zum zweiten Male, vgl. das ſechſte Siegel K. 6, das Ende. Laute Stimmen im Himmel rufen es aus, indem ſie verkünden, daß nunmehr die Herrſchaft der Welt des Herrn und ſeines Chriſt geworden iſt, und daß er herrſchen wird in Ewigkeit V. 15. Die 24 Aelteſten beſtätigen es, indem ſie anbetend niederfallen, und Gott dem Allmächtigen, den ſie nunmehr nur noch ὁ ὢν und ὁ ἦν und nicht mehr ὁ ἐρχόμενος nennen, weil jetzt die Vollendung da iſt, danken, daß er jetzt ſeine große Macht angenommen und die Herrſchaft angetreten hat. Denn der Zorn Gottes iſt über die zürnende Heidenwelt gekommen, und die Zeit, die Todten zu richten, und den Gerechten wie den Ungerechten zu geben nach ihren Werken, V. 16—18. Auf die Verkündigung folgt ſofort die That. Der himmliſche Tempel öffnet ſich, und die Lade Gottes wird ſichtbar, denn die Vollendung des Gnadenbundes iſt nunmehr in die ſichtbare Erſcheinung getreten, es entſtehen Blitze,

Stimmen und Donner, Erdbeben und großer Hagel, die das Gericht an den Gottlosen vollstreckende Zeichen, V. 19.

Das zwölfte Kapitel. Es wird zum Inhalte des zweiten Theiles der sechsten Posaune 11, 1—13 zurückgekehrt. Die Schilderung der Verfolgung der Kirche durch die heidnische Weltmacht wird wieder aufgenommen und weiter ausgeführt, so wie auch die Bewahrung der Kirche unter diesen Verfolgungen beschrieben. War K. 11, 1—13 nur von der Verfolgung der Zeugen die Rede, so hier von der Verfolgung der Gemeinde. Trug die Schilderung dort mehr einen alttestamentlichen Charakter, — der Tempel, die Propheten Moses und Elias, das zu Sodom und Egypten gewordene Jerusalem, — so wird nunmehr klar und bestimmt die Kirche als die aus der alttestamentlichen Gottesgemeinde hervorgehende neutestamentliche Gemeinde Jesu Christi bezeichnet. Darum tritt nun auch hier Christus selbst als der aus der alttestamentlichen Gemeinde erzeugte Erstgeborene unter vielen Brüdern hervor. Johannes schaut V. 1 ein großes Zeichen im Himmel, ein Weib in überirdischer Herrlichkeit, bekleidet mit der Sonne, den Mond unter ihren Füßen und zwölf Sterne auf ihrem Haupte. Die Zwölf ist schon vom alten Testament her die Signatur des Gottesvolkes aller Zeiten. Es giebt nur Eine Gottesgemeinde in verschiedenen Phasen der Entwickelung, das Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα des alten und neuen Bundes, welches stets mit der unter und in ihm wohnenden δόξα θεοῦ bekleidet ist. Das Weib ist nun schwanger, und schreit vor Geburtsschmerzen V. 2, vgl. Micha 5, 2. Jes. 26, 17. Joh. 16, 21. Dieser Schrei des Geburtsschmerzens „Ach daß du den Himmel zerrissest und führest herab" ging durch die ganze alttestamentliche

Bundesökonomie hindurch, vgl. Jes. 63, 19, bis die Gebärerin gebar, Micha 5, 2. — Johannes schaut V. 3. 4 ein anderes Zeichen im Himmel, einen großen feuerfarbenen Drachen mit sieben Häuptern und zehn Hörnern und sieben Diademen auf seinen Häuptern. Der Drache ist der Teufel, vgl. V. 9, mit den Abzeichen seiner königlichen Bundesherrschaft (7 Diademe) und seiner vollendeten Machtübung (10 Hörner). Er zieht mit seinem Schwanze den dritten Theil der Sterne und wirft sie zur Erde, denn er hat überirdische, wenn auch begrenzte Gewalt, bis Christus ihn seiner Macht entkleidet. Er steht vor dem Weibe, welches gebären will, damit er, wenn sie geboren hat, ihr Kind verschlinge. Und das Weib gebiert einen mannhaften Sohn V. 5, welcher nach Ps. 2, 9 alle Heiden weiden soll mit eisernem Scepter, also der heidnischen Weltmacht, um die es sich hier zusammenhangsgemäß handelt, schließlich ein Ende machen wird. Das Kind aber wird vor seiner Verfolgung sicher gestellt, indem es zu Gott und seinem Throne entrückt wird. Der fünfte Vers schildert also Geburt, Himmelfahrt und Gesetztwerden Christi auf den Thron Gottes, vgl. Hebr. 1, 3. 8, von wo aus er eben seine Gottesmacht gegen die heidnische Weltmacht üben wird. Das Weib aber flieht in die Wüste zu einem ihr von Gott bereiteten Ort, um daselbst 1260 Tage = 3½ Jahre, vgl. 11, 2. 3, ernährt zu werden. Dadurch soll die Kirche des A. B., welche, nachdem sie Christus aus sich herausgeboren hat, selber zur Kirche des N. B. geworden ist, wenn auch in dürrer Wüste, in Niedrigkeit, Dunkel und Elend befindlich, doch vor dem Untergange durch die Nachstellungen Satans geschützt und erhalten bleiben. Es wird dies V. 13 wieder aufgenommen und

näher ausgeführt, zuvörderſt aber V. 7—12 die Machtentkleidung Satans, die Folge und Wirkung der Himmelfahrt und Erhöhung Chriſti zur Rechten des Vaters, geſchildert. Es erhebt ſich ein Krieg im Himmel. Michael und ſeine Engel ſtreiten mit dem Satan und ſeinen Engeln. Letztere vermögen nicht zu ſiegen, es wird kein Platz mehr für ſie im Himmel gefunden, ſondern ſie werden aus dem Himmel auf die Erde geworfen, V. 7—9, vgl. Luc. 10, 18. Joh. 12, 31. Michael iſt Chriſtus, denn nur er ſteht dem Satan gegenüber, und nur er kann den Satan überwinden. Johannes vernimmt nun V. 10. 11 eine laute Stimme im Himmel, die da ſpricht: „Jetzt iſt das Heil und die Kraft und die Macht und die königliche Herrſchaft Gottes und ſeines Chriſt geworden, denn der Verkläger der Brüder, der ſie vor Gott verklagte Tag und Nacht, iſt ausgeworfen, und ſie haben ihn überwunden durch des Lammes Blut und durch das Wort ihres Zeugniſſes, und haben ihr Leben nicht geliebt bis in den Tod.“ Die Machtentkleidung Satans beſteht alſo darin, daß er des Anklagerechtes gegen die Brüder wegen ihrer Sünden, welche durch den Glauben an das Verſöhnungsblut des Lammes gerechtfertigt und durch ihr ſtandhaftes bis zum Märtyrertode feſtgehaltenes Zeugniß beſeligt ſind, was hier proleptiſch ſchon von ihnen ausgeſagt iſt, beraubt iſt, vgl. Col. 2, 14. 15. Darum ſollen die Himmel und ihre Bewohner ſich freuen, daß er nämlich aus ihrer Mitte ausgeſtoßen iſt, wehe aber der Erde und dem Meere, denn der Satan iſt zu ihnen herabgeſtiegen, und hat großen Zorn (θυμὸν μέγαν), weil er weiß, daß er nur kurze Zeit (ὀλίγον καιρόν) hat, V. 12. Mit ſeinem Anklägerrechte hat er auch ſeine Herrſchermacht

verloren, denn nur als der κατήγωρ hat er auch das κράτος τοῦ θανάτου Hebr. 2, 14; ſo iſt er nun ſelber ſchon dem Endgerichte verfallen. Ehe daſſelbe aber ſchließlich an ihm vollzogen und er ſelber in der Hölle gefeſſelt wird, hat er inzwiſchen noch die Erlaubniß, die Gläubigen auf Erden zu verſuchen, zu verfolgen, ja ſie wenn auch nur leiblich zu tödten, ſie theilweiſe zum Abfall zu bringen, und damit wieder in ſeine Netze zu ziehen, ſo wie die Ungläubigen zu verſtocken und in ſeinen Banden feſtzuhalten. Dieſe Zwiſchenzeit dünkt ihm aber kurz in Vergleich mit der Ewigkeit ſeines hölliſchen Strafzuſtandes, darum ſucht er ſie mit verdoppelter Wuth möglichſt erfolgreich auszunutzen. — Mit V. 13 wird V. 6 wieder aufgenommen und weiter ausgeführt. Der Satan verfolgt das Weib. Es werden ihr zwei Adlersflügel gegeben; ſie fliegt in die Wüſte zu dem ihr bereiteten Ort, woſelbſt ſie vor der Schlange καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ d. i. 1 Jahr + 2 Jahre + ein halbes Jahr = 3½ Jahre, vgl. Daniel 12, 7, ernährt wird. Die Schlange ſchießt einen Waſſerſtrom ihr nach, um ſie zu erſäufen, die Erde aber thut ſich auf und verſchlingt den Strom, V. 13—16. Da wird Satan zornig über das Weib und geht weg, Krieg zu beginnen mit den übrigen ihres Samens, welche die Gebote Gottes halten und das Zeugniß Jeſu haben V. 17. Da er ſieht, daß er das Weib, die Mutter, d. i. die Kirche im Ganzen, nicht ausrotten kann, ſo will er wenigſtens ſo viele von ihren Kindern, d. i. ſo viele einzelne Gläubige als möglich, in's Verderben ziehen. Die übrigen ihres Samens ſind eben die Brüder Jeſu Chriſti, ihres erſtgeborenen Sohnes. Um dieſe zu verderben, muß der Drache alle ſeine Kraft zuſammen

nehmen, und eine neue gewaltigere Entwicklungsphase aus dem heidnischen Weltreiche hervorgehen lassen, die Gläubigen zu verführen und zu verfolgen. Zu dem Zwecke stellt er sich an den Rand des Meeres V. 18.

Das dreizehnte Kapitel. Aus dem Meere nun sieht Johannes ein Thier aufsteigen mit zehn Hörnern und sieben Köpfen, und auf seinen Hörnern zehn Diademe und auf seinen Köpfen Namen der Lästerung V. 1. — K. 11, 7 stieg das Thier aus dem Abgrunde auf, hier aus dem Meere d. i. aus dem Völkermeere. Sein höllischer Charakter ist also schon dort gekennzeichnet, eben so wie hier V. 2. Dort war es die das Christenthum bekämpfende heidnische Weltmacht der ersten Jahrhunderte, hier tritt es in einer späteren Periode seiner Entwicklung auf. Es hat sieben Köpfe. Das sind die sieben gottfeindlichen Weltmächte, welche es in sich gleichsam zur Einheit zusammen gefaßt hat, nämlich Egypten, Assur, Babylon, Medopersien, Macedonien, Rom und das durch den Untergang des Weströmischen Reiches mittelst der Völkerwanderung entstandene Staatensystem oder Zehnkönigreich. Letzteres wird noch ausdrücklich durch die zehn Hörner mit den zehn Diademen symbolisirt. Wir stehen also in der spätesten Epoche des Römerreiches. Auf seinen Köpfen trägt es Namen der Lästerung. Es concentrirt also in sich heidnische, weltmächtige Lästerung. Das Thier *hat* aber 7 Häupter und 10 Hörner, es *ist* also selbst keins von diesen, sondern beschließt sie alle in sich, es ist auch im Besitze des Zehnkönigthumes, welches ihm angehört, ihm unterworfen ist. Das Thier ist die aus dem heidnischen in das Zehnkönigthum auseinander gegangenen Römerreiche sich entwickelnde Weltmacht

des Endes oder das antichriſtiſche Römerreich. — Das Thier, welches Johannes ſieht, iſt gleich einem Pardel, und ſeine Füße gleich Bärenfüßen, und ſein Mund wie ein Löwenmund, und der Drache giebt ihm ſeine Kraft und ſeinen Thron und ſeine große Macht V. 2. Die Schilderung ſchließt ſich hier, wie ſchon V. 1, an Daniel K. 7, wiewohl unter nicht unbedeutenden Modificationen an. Bei Daniel erſcheinen die drei erſten Weltreiche (Aſſur-Babylon — Medoperſien — Macedonien) unter dem Bilde des Löwen, Bären und Pardel. Die Geſtalt des vierten wird nicht beſchrieben, ſondern es wird nur als beſonders gräulich bezeichnet. Hier hingegen hat das vierte Reich die Momente der drei erſten in ſich aufgenommen. Die zehn Hörner des vierten Thiers oder des Römerreiches = dem Zehnkönigthum erſcheinen auch bei Daniel. Das antichriſtiſche Reich erſcheint bei ihm aber als das kleine Horn, welches zwiſchen den zehn Hörnern hervorbricht und Läſterungen redet. Hier hingegen iſt das Thier ſelber dieſes antichriſtiſche Reich mit ſeinen Läſterungen und ſeinen ſataniſchen Machtübungen. — Eins von den Häuptern des Thiers nun war zum Tode geſchlachtet, aber ſeine Todeswunde iſt geheilt und die ganze Welt wunderte hinter dem Thiere her V 3, und ſie beteten den Drachen an, daß er ſolche Macht dem Thiere gegeben, und beteten das Thier an und ſprachen: Wer iſt dem Thiere gleich und wer kann mit ihm kriegen? V. 4. Das verwundete und geheilte Haupt iſt das ſechſte Haupt, die heidniſch-römiſche Weltmacht, welche durch die Todeswunde vernichtet in der antichriſtiſch-römiſchen Weltmacht wiederum zum Leben auferſtanden iſt. So iſt alſo das Thier und das geheilte Haupt identiſch, denn in dem getödteten Haupte war

das ganze Thier getödtet, und in dem geheilten Haupte ist es zu größerer Macht und Herrlichkeit erweckt. Die μία κεφαλὴ ὡς ἐσφαγμένη weist zurück auf das ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον 5, 6. Das Thier ist das satanische Gegenbild des Lammes, es steht als der Antichrist Christo gegenüber. — Und es ward ihm gegeben ein Maul zu reden große Dinge und Lästerungen (vgl. Daniel 7, 8. 11. 20. 25. 11, 36), und zu schalten 42 Monate = 3½ Jahre, Daniel 7, 25. Und es öffnete seinen Mund zur Lästerung gegen Gott, zu lästern seinen Namen und zu lästern seine Wohnung und die, welche im Himmel wohnen, und zu bekriegen die Heiligen und sie zu besiegen, und es ward ihm Macht gegeben über alle Völker, und es werden es anbeten alle Erdbewohner, deren Name nicht geschrieben steht im Lebensbuche des Lammes, V. 5—8. Geschichtlich verwirklicht hat sich dies Alles im römischen Papstthum. (Gegen Kliefoth.) Oder ist es nicht Blasphemie, wenn der Papst sich Gott gleich setzt (wie die Juden von Christo behaupteten, er lästere Gott, weil er sich Gott gleich setze), indem er sich für den unfehlbaren Statthalter Christi des Sohnes Gottes auf Erden erklärt, der Gewalt habe nicht nur über alle irdischen gottgesetzten Gewalten, sondern auch über Himmel und Hölle, wenn einzelne Päpste sich geradezu Gott und Leo, den Löwen aus dem Stamme Juda, haben nennen lassen, wie auch jetzt noch das italienische Volk den Papst il dio in terra nennt. Er hat zu allen Zeiten die Hütte Gottes auf Erden, die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen, und die, welche ihren Wandel im Himmel haben, (τὴν σκηνὴν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας V. 6) verfolgt. — Nachdem nun V. 9 und 10 den Heiligen

die Ermahnung zum aufmerkſamen Hören und zum geduldig ausharrenden Glauben an die ſicher die Verfolger ereilende Vergeltung ertheilt iſt, ſchaut der Seher V. 11 ein anderes Thier aus der Erde aufſteigen, welches zwei Hörner hat gleich dem Lamme und redet wie der Drache. Es iſt alſo irdiſcher nicht himmliſcher Natur, obgleich es in ſeinen Hörnern, vgl. 5, 6, die Natur des Lammes heuchelt; es führt aber teufliſche Verführungsrede wie der Drache, denn ſolcher Art iſt der Inhalt ſeiner Rede, obgleich dieſelbe äußerlich wie Lammesrede gleißt. Dies Thier iſt nach 19, 20 identiſch mit dem falſchen Propheten. Es gleicht in höchſter Potenz den falſchen Propheten, welche in Schafskleidern einhergehen, inwendig aber reißende Wölfe ſind. Nach dem gleich Folgenden iſt in ſeinem Bündniſſe mit dem erſten Thier erſt die Verführungskraft deſſelben enthalten. Schilderte das erſte Thier die weltunterjochende Macht des Antichriſten, ſo das zweite Thier ſeine weltbezaubernde Macht, welche eben die Welt ihm unterthänig macht. Der Zauber liegt in der falſchen, chriſtlich klingenden, in geſalbtem Curialſtil vorgetragenen Lehre und in den lügenhaften Wundern. Das erſte Thier repräſentirt die weltliche, das zweite die geiſtliche, religiös ethiſche Seite des Antichriſtianismus. Sein Weſen iſt eben herrſchſüchtige Hierarchie, angemaßte, der gottgeſetzten des A. B. nachgeäffte, an ſich aber gottwidrige Theokratie. Wenn übrigens das erſte Thier S. 8 durch αὐτόν, und das zweite Thier V. 14 durch λέγων als Perſon auftritt, ſo folgt daraus eben ſo wenig, daß der Antichriſt als Einzelperſon zu faſſen iſt, als die ſieben Könige 17, 10 ſieben einzelne Könige ſind. — V. 12—14 bis ἐνώπιον τοῦ θηρίου ſchildert nun die Wundermacht, welche das zweite Thier oder

der falſche Prophet im Dienſte des erſten Thieres vollführt, wodurch es eben die Erdbewohner verführt und ſie willig macht, der Herrſchaft des erſten Thieres anbetend zu huldigen und ſich zu unterwerfen. Der falſche Prophet des N. B. wird dem wunderthätigſten Propheten des A. B. nicht nachſtehen. Er gleicht dem Elias, der das größte Wunder verrichtete, indem er Feuer vom Himmel fallen ließ, 1 Kön. 18, 24. 38. vgl. Lev. 9, 24. 2 Chron. 7, 1. Er will ſich durch ſcheinbar himmliſche Wunder, wie einſt Elias, als den wahren Propheten des wahren Gottes legitimiren. Seine Wunder ſind aber ſämmtlich nicht göttliche, ſondern dämoniſche Wunder. Denn wie V. 4 der Drache ſeine Macht dem erſten Thiere gegeben hat, ſo vollzieht V. 12 der falſche Prophet dieſe Macht in ſeinen Wundern. Es ſind *κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ τέρατα ψεύδους* 2 Theſſ. 2, 9, ſeien es nun wirkliche dämoniſche Wunder oder lügenhafte Scheinwunder, welche beide dem *ψεῦδος* und dem *πατὴρ αὐτοῦ* Joh. 8, 44 dienen. — Das zweite Thier nun oder der falſche Prophet gebietet den Erdbewohnern, dem erſten Thiere ein Bild zu machen, dem er Leben einhaucht, ſo daß es redet und bewirkt, daß wer das Bild des Thieres nicht anbetet, getödtet werde, V. 14 von *λέγων* an und V. 15. Haben wir bisher erkannt, daß das zweite Thier das Papſtthum nach Seiten der Irrlehre oder der falſchen Prophetie iſt, ſo werden wir unwillkürlich bei dem Bilde, welches der falſche Prophet errichtet und belebt, an den idololatriſchen Bilderdienſt des Papſtthums erinnert, vor Allem an die redenden und wunderthätigen Marienbilder und die ähnlichen Heiligenbilder, worin ſich recht eigentlich die modern römiſche Entwickelungsphaſe und Repriſtination des

antik römiſchen Heidenthums darſtellt. Das Papſtthum mit ſeiner Vergötterung der Maria als virgo immaculata (ſchon die Vulgata lieſt zu Gen. 3 ipsa conteret caput serpentis) hat die Maria als Chorführerin der Heiligen gradezu an die Stelle Chriſti geſetzt. Der Gottesdienſt des katholiſchen Volkes beſteht im Grunde nur in der Anbetung der Maria und der Heiligen, ſo wie ihrer Bilder. Das falſche Prophetenthum des Papſtthums ſpiritualiſirt dies zwar theoretiſch (vgl. Conc. Trid Sess. 25), ſanktionirt es aber praktiſch in ſeiner kraſſeſten Geſtalt. Das iſt das Gängelband des Aberglaubens, an dem es die Nationen leitet und mit dem es ſie an ſich feſſelt. Und ſo iſt der Bilderdienſt ſelbſt ein Bild des Papſtthums, ein Bild des Thieres. Das Bild weiſt zugleich zurück auf das Bild der Weltherrſchaft Nebukadnezars Dan. 3, welches er zur Anbetung errichten ließ. So auch, wer nicht niederfällt vor dem goldenen Bilde des Papſtthums, der ſoll getödtet werden. Die Ketzerverfolgungen und die Greuel der Inquiſition haben dieſe Weiſſagung reichlich in Erfüllung gebracht. Auch ſoll Jeder das Malzeichen des Thieres, den Namen des Thieres oder die Zahl ſeines Namens, wie die Götzendiener das Zeichen ihres Götzen, an der rechten Hand oder an der Stirne tragen, ſonſt ſoll er weder kaufen noch verkaufen dürfen, von jeglichem Verkehr der menſchlichen Geſellſchaft ausgeſchloſſen ſein, V. 16. 17. Wer ſich demnach der papiſtiſchen Idololatrie weigert, den trifft der Tod oder der große Bann. — Die Zahl des Thieres zu berechnen, heißt es endlich V. 18, dazu gehört Weisheit und Verſtand, es iſt nämlich eine Menſchenzahl, d. i. vgl. Eichhorn, de Wette, Hengſtenberg, Düſterdieck, eine Zahl wie ſie

unter Menſchen gewöhnlich iſt, nicht eine ſymboliſche myſtiſche Zahl, wie die Zahlen 3. 4. 7. 10, ſondern eine Zahl, die den Namen des Thieres nach Menſchenweiſe, hier alſo nach dem Jedermann geläufigen Zahlwerthe der Buchſtaben ausdrückt. Die Zahl des Thieres iſt aber 666. Die Lesart des Irenäus ὁ ἀριθμὸς τοῦ ἀνθρώπου ſtatt ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ iſt bloße und zwar falſche Gloſſe des αὐτοῦ in der richtigen Lesart ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ. Denn αὐτοῦ bezieht ſich nicht auf ἀνθρώπου zurück, was unmöglich iſt, weil ἀνθρώπου einen Menſchen, den Menſchen überhaupt bezeichnet, τοῦ ἀνθρώπου aber hier einen einzelnen beſtimmten Menſchen bezeichnen würde; vielmehr bezieht ſich αὐτοῦ auf θηρίου zurück, was ſchon deshalb nothwendig iſt, weil vorher vom ἀριθμὸς τοῦ θηρίου die Rede war, was alſo nicht etwa mit Kliefoth eine bloße Ausflucht Düſterdiecks zu nennen iſt. Die Zahl 666 in Buchſtaben ausgedrückt ergibt nun aber anerkannter Maßen den Namen *Λατεῖνος*. Der Name hätte dann nicht, wie Kliefoth meint, *Λατῖνος* heißen müſſen. Denn auch die Namensform *Λατεῖνος* kömmt öfter vor. Vgl. Böckh Corp. Inscr. Graec. 2955, 4.: *Μ. ΠΟΜΠΩΝΙΟΣ ΛΑΤΕΙΝΟΣ.* 2979.: *ΑΙΜΙΛΙΟΣ ΛΑΤΕΙΝΙΑΝΟΣ.* 4079.: *ΛΑΤΕΝΙΑ ΜΑΚΡΕΙΝΑ.* Und auf die Frage, warum Johannes nicht die Zahlen des Namen Roma gab, iſt zu antworten, weil er es hier nicht ſpeciell mit dem Namen der Metropole, die er Babylon nennt, ſondern mit dem Namen des Reiches zu thun hat. Sollte aber die zunächſt gegen die zeitgeſchichtlichen Ausleger gerichtete Bemerkung, daß die Erklärung keinen anderen Halt als die Tendenz habe, etwa auch die kirchengeſchichtlichen Ausleger treffen, ſo wäre

zu erwiedern, daß auch die endgeſchichtliche Beziehung auf den omnipotenten wieder heidniſch gewordenen Staat nicht frei von Tendenz iſt. Daß das Papſtthum Antichriſtenthum iſt, kann und darf keinem Lutheraner zweifelhaft ſein, auch wenn er daſſelbe nicht für die letzte und vollendetſte Form deſſelben halten wollte. Es wäre doch nun aber wunderbar, wenn die Apokalypſe dieſe eclatante Form des Antichriſtianismus innerhalb der chriſtlichen Kirche unberückſichtigt gelaſſen haben ſollte. Der heidniſche Staat ſteht bei ihr am Anfange, und der wieder heidniſch gewordene Staat am Ende der Geſchichte der chriſtlichen Kirche. Wir werden letzteren im Gog und Magog finden. Man muß nicht einſeitig den Blick nur auf das eine Extrem richten. Man treibt auch nicht einen Teufel mit dem andern aus. Selbſt der ſtrengſte Conſervative ſoll auch heut zu Tage noch mit Luther ſprechen: Deus nos impleat odio Papae. Uebrigens meinen wir, daß bei unſerer Auffaſſung um ſo weniger von Tendenz die Rede ſein kann, als ſie ſich exegetiſch einfach und ungekünſtelt dem Texte anſchließt, und ſchließlich durch das unverkennbare 666 = *Λατεῖνος* beſiegelt wird. Die ſymboliſche Deutung der Zahl 666 halten wir aber auch ſprachlich für unmöglich. Denn *ψηφίζειν* bezeichnet nicht „allgemein jedes verſtändige, dem natürlichen Gebrauche der Zahlen gemäße Umgehen mit Zahlen", was überdies bei ſymboliſcher Zahldeutung nicht einmal ſtatt findet, ſondern ſpeciell und ausſchließlich, vgl. Paſſov s. v., mit Steinchen oder Rechenpfennigen zählen, rechnen, berechnen, calculare. Um aber in der Zahl 666 den Namen *Λατεῖνος* zu finden, bedarf es nicht nur *νοῦς*, denn 666 könnte auch aus anderen Buchſtaben combinirt ſein, ſondern auch eines wirk-

lichen Rechnens, nämlich eines Dividirens und Addirens; denn *A* ist 30, *A* 1, *T* 300, *E* 5, *I* 10, *N* 50, *O* 70, *Σ* 200. Es muß also 666 grade in 1. 5. 10. 30. 50. 70. 200. 300. zerlegt, dann geordnet und 30 + 1 + 300 + 5 + 10 + 50 + 70 + 200 = 666 addirt werden. Ob übrigens die Zahl 666 außerdem eine symbolische Nebenbeziehung auf das Längen- und Breitenmaß 60 und 6 des goldenen Bildes des Nebucadnezar, vgl. Kliefoth und V. 14. 15, enthält, und dann nach unserer Auslegung die vollendete Weltlichkeit des Papstthum andeuten würde, halten wir nicht für unmöglich, lassen es aber dahingestellt sein.

Es dürfte nicht überflüssig sein, der lutherischen Kirche unserer Tage durch Anführung einiger Symbolstellen in's Gedächtniß zurückzurufen, mit welchem heiligen Ernste und mit wie sicherer Begründung unsere Glaubensväter den Satz vertreten haben, daß der Papst der Antichrist sei! So heißt es in der Apologie Art. 4 de ecclesia, S. 156, 23. ed. Müller: „Aber es wollten gern die Widersacher ein neu römisch Definition der Kirchen haben, daß wir sollten sagen, die Kirche ist die oberste Monarchia, die größte, mächtigste Hoheit in der ganzen Welt, darinnen der römische Papst als das Haupt der Kirchen aller hohen und niedern Sachen und Händel, weltlicher, geistlicher, wie er will und denken darf, durchaus ganz mächtig ist, von welches Gewalt (er brauchs, misbrauchs, wie er wolle), niemands disputiren, reden oder mucken darf. Item, in welcher Kirchen der Papst Macht hat Artikel des Glaubens zu machen, allerlei Gottesdienst aufzurichten, die heilige Schrift nach allem seinem Gefallen abzuthun, zu verkehren und zu deuten wider alle göttliche Gesetz, wider sein eigen Decretal, wider alle Kaiserrechte, wie oft, wie viel und wenn es ihn gelüstet, Freiheit und

Dispensation um Geld zu verkäufen, von welchem der römische Kaiser, alle Könige, Fürsten und Potentaten schuldig sein, ihre königliche Kron, ihre Herrlichkeit und Titel zu empfahen, als vom Statthalter Christi. Derhalben der Papst ein irdischer Gott, ein öberste Majestät und allein der großmächtigste Herr in aller Welt ist, über alle Königreich, über alle Lande und Leute, über alle Güter, geistlich und weltlich, und also in seiner Hand hat alles, beide weltlich und geistlich Schwert. Diese Definition, welche sich auf die rechte Kirchen gar nicht, aber auf des Papstes Wesen wohl reimet, findet man nicht allein in der Canonisten Bücher, sondern Daniel der Prophet malet den Antichrist auf diese Weise." S. 152, 4: „Denn auch Paulus zuvor hat prophezeiet, daß antichristus soll sitzen im Tempel Gottes, herrschen und regieren in der Kirchen, Regiment und Amt darinne haben." Tractatus de Potestate et Primatu Papae S. 336, 39 ff.: „Nu ist es ja am Tag, daß die Päbste sammt ihrem Anhang gottlose Lehre und falsche Gottesdienst erhalten wöllen und handhaben. So reimen sich auch alle Untugend, so in der heiligen Schrift vom Antichrist sind weisgesagt, mit des Pabsts Reich und seinen Gliedern. Denn Paulus, da er den Antichrist malet 2 Thess. 2, nennt er ihn einen Widersacher Christi, der sich über alles erhebe, das Gott oder Gotesdienst heißet, also, daß er sich setzet in den Tempel Gottes als ein Gott, und gibt für, er sei ein Gott u. s. w. Hie redet Paulus von einem der in der Kirchen regieret, und nicht von weltlichen Königen (!), und nennt ihn einen Widerwärtigen Christi, weil er ein andere Lehre werde erdenken, und daß er sich solches alles werde anmaßen, als thät ers aus göttlichen Rechten." Nachdem dann sein Vorgeben, er sei Gott, aus drei Stücken erwiesen ist, heißt es weiter: „Zum letzten hat der Papst solche Irrthum und gottlos Wesen auch mit unrechter Gewalt und Morden vertheidigt, daß er alle, so es nicht aller Maß mit ihm gehalten, hat umbringen lassen. — Weil nun dem also ist, sollen alle Christen auf das fleißigst sich hüten, daß sie solcher gottlosen Lehre, Gotteslästerung und unbilliger Wütherei sich nicht theilhaftig machen,

ſondern ſollen vom Pabſt und ſeinen Gliedern oder Anhang als von des Antichriſts Reich weichen und es verfluchen, wie Chriſtus befohlen hat: Hütet euch für den falſchen Propheten.“ Es werden dann die verſchiedenen papiſtiſchen Irrlehren, welche dem einigen Mittler Chriſto und ſeinem Verdienſte die Ehre rauben und Abbruch thun, im Einzelnen aufgeführt. Schmalk. Art. Th. II. Art. 4. S. 308, 10 ff.: „Dies Stück zeiget gewaltiglich, daß er der rechte Endechriſt und Widerchriſt ſei, der ſich über und wider Chriſtum geſetzt und erhöhet hat, weil er will die Chriſten nicht laſſen ſelig ſein ohne ſeine Gewalt, welche doch nichtes iſt, von Gott nicht geordnet noch geboten. Das heißt eigentlich über Gott und wider Gott ſich ſetzen, wie St. Paulus ſagt 2 Theſſ. 2, 4.“ — „Aber der Pabſt will nicht laſſen gläuben, ſondern ſpricht, man ſolle ihm gehorſam ſein, ſo werde man ſelig. Das wollen wir nicht thun oder drüber ſterben in Gottes Namen. Das kömmt alles daher, daß er jure divino der oberſt hat ſollen heißen über die chriſtliche Kirche. Darum hat er ſich müſſen Chriſto gleich und über Chriſtum ſetzen, ſich das Häupt, hernach einen Herrn der Kirchen, zuletzt auch der ganzen Welt und ſchlecht einen irdiſchen Gott rühmen laſſen, bis er auch den Engeln im Himmelreich zu gebieten ſich unterſtund. — — Zuletzt iſts nichts denn eitel Teufel, da er ſeine Lügen von Meſſen, Fegfeuer, Klöſterei, eigen Werk und Gottesdienſt (welches denn das rechte Pabſtthum iſt), treibet über und wider Gott, verdammet, tödtet und plaget alle Chriſten, ſo ſolchen ſeinen Gräuel nicht über alles heben und ehren. Darum ſo wenig wir den Teufel ſelbſt für einen Herrn oder Gott anbeten können, ſo wenig können wir auch ſeinen Apoſtel, den Papſt oder Endechriſt, in ſeinem Regiment zum Häupt oder Herrn leiden. Denn Lügen und Mord, Leib und Seel zu verderben ewiglich, das iſt ſein päpſtlich Regiment eigentlich, wie ich daſſelbe in vielen Büchern beweiſet habe.“ Das wird noch von der Form. Conc. beſtätigt, Sol. Decl. Art. X. S. 702. Vgl. übrigens ſchon aus dem Mittelalter „Das Drama vom Ende des römiſchen Kaiſertums und von der Erſcheinung des Antichriſts. Herausgegeben von

Gerhard von Zezschwitz. Leipzig 1878." Daselbst treten S. 53 ff. die Heuchelei, welche die Laien beirrt, und die Ketzerei, welche der Geistlichen Lehre verwirrt, im Dienste und Gefolge des Antichristis auf, welcher mit ihrer und falscher Wunder Hülfe alle Könige seiner Herrschaft unterwirft und sie an der Stirne zeichnet, so wie die wahren Propheten tödtet, bis er selbst vom Blitzstrahl aus der Höhe getroffen wird. — Ist nun unleugbar, daß die Bekenntnißschriften das Wesen des Papstthums richtig charakterisirt haben, und daß dasselbe, wenn auch in seinen Machtbefugnissen eingeschränkt, doch seinen Charakter nicht geändert, und seine Ansprüche nicht herabgestimmt hat: wie kann man da noch behaupten, daß man dem Papste Unrecht thun würde, ihn den Antichrist zu nennen, und dem apostolischen Wort nicht gerecht werden würde? So Luthardt Die Lehre von den letzten Dingen, S. 155, vgl. S. 209. 226. Daß auch unter, nur nicht im Papstthum die Kirche Christi erhalten geblieben ist, und zwar nicht bloß, wie Luther einmal sagt, bei den Kindern in der Wiege, leugnen auch die Bekenntnißschriften nicht. So heißt es Apol. Art. XIII. de votis monasticis. S. 270, 98: „Und doch, wie Gott unter Israel und Juda dennoch seine Kirche, das ist, etliche Heiligen behalten hat, also hat Gott seine Kirche, das ist etliche Heiligen unterm Papstthum dennoch erhalten, daß die christliche Kirche nicht ganz untergegangen ist. Wiewohl nu der Antichrist mit seinem falschen Gottesdienst zum Theil bleiben wird (videtur duraturus esse), bis daß Christus der Herr öffentlich kommen und richten wird, so sollen doch alle Christen verwarnt sein sich zu hüten für solcher Abgötterei." Es handelt sich hier überhaupt nicht um einzelne Personen, sondern um ein Princip. Der Papst ist der Antichrist heißt nichts anderes als, das Papstthum ist das vollendete Antichristenthum, und davon soll ein lutherischer Christ sich auch nicht ein Jota abziehen oder abdingen lassen. Selbst noch der milde Spener sagt in einer Reformationspredigt von 1687: „Wer das päpstliche Reich nicht für das antichristische erkennt, der stehet noch nicht so feste, daß er nicht durch diese oder jene Verleitung möchte dazu verführt werden."

Man wendet nun wohl ein, auch die Apologie Art. VIII. de trad. hum. in eccl. S. 209, 18 ſage ja doch nur: „Alſo wird das Papſtthum auch ein Stücke vom Reich Antichriſti (papatus erit pars regni antichristi), ſo es lehret durch Menſchengebot Vergebung der Sünde zu erlangen und Gott zu verſühnen.“ Doch bekanntlich ward unterſchieden zwiſchen dem Antichristus orientalis und dem Antichristus occidentalis, und letzterer als der eigentliche antichristus magnus bezeichnet, als welchen ihn ja Melanchthon ſelber in den angeführten Stellen des Tractatus charakteriſirt. Für den orientaliſchen Antichriſt galt Mahomed und der Türke oder der Gog und Magog der Apokalypſe. Vgl. Hollaz Exam. ed. Teller p. 1270: Distinguendum est inter Antichristum orientalem, sive Mahometum, qui, sedens extra templum Dei, hoc plane vult convulsum: et inter Antichristum occidentalem, sive Pontificem Romanum, qui sedet in templo Dei, 2 Thessal 2, 4. h. e. in media ecclesia dominatur, quam non vult penitus destructam, ut Mahometus, sed a se potestate monarchica gubernatam. Der Beziehung des Gog und Magog auf den Muhamedanismus liegt übrigens auch nach unſerer Auffaſſung der Apokalypſe Wahrheit zum Grunde. Wir haben gefunden, daß daſelbſt K. XI die von außen kommende Verfolgung der chriſtlichen Kirche zunächſt durch das antike, dann aber auch durch das ſpätere durch die Jahrhunderte bis zur Paruſie fortgehende Heidenthum geſchildert iſt. Unter dem letzteren iſt auch der die chriſtliche Kirche des Orients faſt bis zur Ausrottung derſelben verfolgende Muhamedanismus mit begriffen. Im Gog und Magog bricht dann zum letzten Male, in veränderter, aber verſtärkter Form und Geſtalt dieſer heidniſche, chriſtenthumsfeindliche Geiſt hervor. Die Apokalypſe kennt eigentlich überhaupt nur den Gegenſatz heidniſchen Unglaubens (antikes Heidenthum, Muhamedanismus u. ſ. f.) und heidniſchen Aberglaubens (römiſches Papſtthum). — Beſonders die modernen Chiliaſten beſtreiten die reformatoriſche Behauptung, daß der Papſt der Antichriſt ſei. Sie ſtützen ſich dabei vornehmlich auf 2 Theſſ. 2, 3 ff., und gehen mit

der papiſtiſchen Exegeſe dieſer Stelle Hand in Hand. Vgl. Hollaz p. 1329: Antithesis est Pontificiorum, negantium, Papam esse Anti-Christum. Quorum potiora argumenta sunt: I. Anti-Christus est unus, 2 Thess 2, 4. Papa non est unus; quia multi Pontifices Romani constituuntur. Ergo Papa non est Anti-Christus. Resp. Anti-Christus est unus, non unitate numerica, aut monadica, ad eum modum, quo sol unus est, sed successiva ad eum modum, quo unus est rex Galliae, qui suos habet successores. Dennoch behauptet z. B. Luthardt S. 149, der Apoſtel ſpreche 2 Theſſ. 2, 3. 4 von einer einzelnen Perſon; denn alle Namen, die er wähle, machten es unfraglich, daß er damit nicht bloß eine Geiſtesrichtung oder etwas Aehnliches bezeichnen wolle. Es ſei unmöglich unmißverſtändlicher zu ſagen, daß man eine beſtimmte Perſon und nicht bloß eine ſachliche Größe meine. Von einem Menſchen der Zukunft rede er. Das ſoll dann der gottloſe Weltherrſcher der Endzeit unmittelbar vor dem Eintritte des tauſendjährigen Reiches ſein. Ja S. 155 leſen wir: „Auch iſt es jetzt allgemein anerkannt, daß der Apoſtel nicht von einer Mehrheit, ſondern von einer einzelnen Perſon rede, welche dem Ende der Geſchichte angehört.“ Die Handvoll antichiliaſtiſcher Exegeten zählt ja nicht mehr. Sie mag ſich in die Urwälder Amerikas flüchten. Pars major meliorem vicit. Und doch giebt es keine exegetiſch unbegründetere und willkührlichere Behauptung als die, 2 Theſſ. 2, 3. 4 könne nur auf eine concrete individuelle Einzelperſönlichkeit bezogen werden. Vgl. dagegen Luthardts S. 224 gegebene eigene Auffaſſung des βασιλεὺς Apok. 17, 10. Giebt es nach Grammatik und Rhetorik in allen Sprachen Perſonificationen von Abſtractis, Collectivperſönlichkeiten, ideale Perſonen, ſo wird auch 2 Theſſ. 2 eine ſolche gefunden werden dürfen. Daß daſelbſt wirklich eine ſolche zu finden iſt, hat neuerdings ausreichend dargethan Ferdinand Philippi Die bibliſche und kirchliche Lehre vom Antichriſt, S. 30 ff. Die Farben ſeiner Schilderung hat der Apoſtel aus Daniel 11, 36. 7, 25 f. entnommen, ſonſt gleicht der Papſt ſeinem ἀντικείμενος wie ein Ei dem anderen. In der Auf-

faſſung des Einzelnen möchten wir uns übrigens der Auslegung der Alten noch näher anſchließen. Wir finden nämlich in dem ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, der ſich göttliche Autorität und damit auch göttliche Herrſchaft anmaßt, nicht nur eine geiſtige, ſondern eine auf Herſtellung einer Theokratie gerichtete, hierarchiſche oder geiſtig-politiſche Macht. Die ἀποστασία ferner laſſen wir nicht dem Auftreten des ἀντικείμενος voraufgehen, ſondern faſſen entweder Abſtractum pro concreto, ἀποστασία = ἀποστάτης, wie nachher ἀνομία und ἄνομος, τὸ κατέχον und ὁ κατέχων mit einander wechſeln, oder ἀποστασία, als Abſtractum genommen, bezeichnet den durch den ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας ſelbſt vollzogenen Abfall. Ferner verſtehe ich unter dem κατέχον nach wie vor das antike römiſche Kaiſerthum, welches ja, ſo lange es beſtand, das Aufkommen der päpſtlichen Allgewalt hinderte, wie auch ſpäter das römiſch-germaniſche Kaiſerthum dieſelbe allezeit, wenn auch mit wechſelndem Glücke, bekämpfte. Darum halte ich auch dafür, daß das νῦν V. 6 dem τὸ κατέχον durch Trajection ſtatt τὸ νῦν κατέχον nachdrücklich voraufgeſtellt iſt. Endlich dürfte das ἀναλίσκειν τῷ πνεύματι τοῦ στόματος dem καταργεῖν τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας voraufgehen, und auf das durch die Jahrhunderte hindurchgehende, in der Reformationszeit culminirende, die Lüge des Papſtthums vernichtende Zeugniß der testes veritatis zu beziehen ſein. Wenn aber der Apoſtel V. 7 ſagt, τὸ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, ſo ſchaut er in den ſchon in der apoſtoliſchen Zeit aufſchießenden Keimen, dem damals ſchon wuchernden Unkraute der antichriſtiſchen Irrlehre den Anfang des Endes. Es bedurfte eben nur noch des Sturzes des römiſchen Kaiſerthums und der Anmaßung der weltlichen Macht von Seiten des Papſtthums, um die antichriſtliche Irrlehre zur herrſchenden Macht innerhalb der chriſtlichen Kirche ſelber zu erheben. Darum ſchaut auch Johannes in der Irrlehre ſeiner Zeit ſchon den vorhandenen Antichriſt und Lügner, der eben nach 2 Theſſ. 2 ſeine volle Ausgeſtaltung in der Zukunft finden ſollte, vgl. 1 Joh. 2, 18. 22. 4, 3. 2 Joh. 7, woſelbſt es von dem πολλοῖς πλάνοις heißt οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος

καὶ ὁ ἀντίχριστος, zum ſchlagendſten Beweiſe, daß der Antichriſt ein Collectivbegriff iſt. Vgl. Ferd. Philippi S. 46 ff. Deshalb redeten die Alten von den Antichristi parvi im Unterſchiede von dem Antichristus magnus. Vgl. Hollaz p. 1270: Vox: Anti-Christus in sacro codice bifariam accipitur: a) Generatim, pro quibusvis haereticis, qui falsas, et doctrinae Christi adversantes doctrinas disseminant, easque pertinaciter propugnant. De quibus S. Joannes: Etiam nunc, inquit, Anti-Christi multi sunt 1 ep. c. II, 18 qui vulgo dicuntur Anti-Christi parvi: b) Speciatim et κατ' ἐξοχὴν pro insigni illo Christi adversario, 2 Thess. 2, 3 sqq. descripto, quem differentiae caussa, Anti-Christum magnum vocamus. Cf. pag. 1327.

Das vierzehnte Kapitel. Ehe nun wieder das Endgericht geſchildert wird, ſchaut und ſchildert der Seher zuvor, vgl. K. 7, die welche von dem Gerichte bewahrt bleiben ſollen. Er ſieht das Lamm, ſtehend auf dem himmliſchen Zion, und bei ihm die uns ſchon aus 7, 3 ff. bekannten 144000 Verſiegelten. Dieſelben werden hier aber in der neuen, von der dortigen unabhängigen Viſion, wie zum erſten Male, daher ohne beſtimmten Artikel eingeführt, V. 1. Er hört darauf eine gewaltige Stimme, wie die Stimme von Citherſpielern, welche ein neues Lied, das Lied der Erlöſung, ſingen, das Niemand lernen kann außer den Erlöſten, den 144000, die von der Erde erkauft ſind, V. 2. 3. Das ſind die keuſchen, wahrhaftigen und untadeligen Nachfolger des Lammes, die eben an ihren Stirnen nicht das Zeichen des Thieres, ſondern das Zeichen Gottes oder des Lammes 7, 3 tragen, V. 4. 5.

Doch ehe das Endgericht hereinbricht, läßt der langmüthige Gott noch einmal seine Warnungsstimme, den Ruf zur Buße und Umkehr, so wie die Drohung des ewigen Verderbens gegen die Verächter erschallen. Johannes sieht einen Engel in der Mitte des Himmels fliegen, von wo aus er mit seinem Rufe die ganze Erde beherrscht. Der Engel hat ein ewiges Evangelium, und ermahnt alle Erdbewohner, Gott zu fürchten, ihm die Ehre zu geben und ihn anzubeten, V. 6. 7. Das ist die Stimme der Reformation, welche durch den Mund Luther's erschollen ist. Ein zweiter Engel folgt dem ersten, und verkündigt den Sturz Babels, der Metropole des Antichristes, des papistischen Roms, welches alle Völker mit dem Zornkelch seiner geistlichen Hurerei getränkt hat, V. 8. Die Reformation hat Babel den Todesstoß versetzt, und in dem inneren Gerichte über dasselbe durch das Wort des lauteren Evangeliums liegt auch schon das äußere Gericht seines Unterganges beschlossen. Darum warnt nun ein dritter Engel Jedermann vor der Anbetung des Thieres und seines Bildes, und vor der Annahme seines Malzeichens an Stirne und Hand, der nicht aus dem Zornkelche Gottes trinken und der ewigen Höllenqual verfallen will, V. 9—11. Dazu gehört freilich Geduld der Heiligen im Halten der Gebote Gottes, aber der Lohn der Seligkeit wird solchen auch nicht ausbleiben, V. 12. 13. — Nunmehr folgt die Schilderung des Endgerichtes selber. Es erscheint dem Johannes im Gesicht Einer, auf einer lichten Wolke sitzend, einem Menschensohne gleichend, einen goldenen Kranz auf seinem Haupte tragend und eine scharfe Sichel in seiner Hand haltend, V. 14. Damit ist Christus selber kommend als Menschensohn in Herrlichkeit auf

des Himmels Wolken zum Siege und zum Gerichte dargeſtellt. Vgl. Dan. 7, 13. Matth. 26, 64. Ein anderer Engel geht aus dem himmliſchen Tempel, der Wohnſtätte Gottes, hervor, und ruft dem auf der Wolke Sitzenden zu, die Sichel anzuſchlagen, denn die Stunde der Ernte ſei gekommen und die Ernte der Erde reif, V. 15. Die Stunde, welche der Vater ſeiner Macht vorbehalten hat, iſt nunmehr gekommen; dies läßt er dem Sohne ankündigen, damit er nun in ſeinem Namen das Gericht vollziehe. Und ſo wirft er denn ſeine Sichel auf die Erde, und die Erde ward geerntet, V. 16. Wir vermögen hier nicht etwa mit Vergleichung von Matth. 9, 38. Joh. 4, 35 die Ernte der Gläubigen und ihre Einſammlung in die himmliſchen Scheuren zu finden, im Unterſchiede von der im gleich Folgenden V. 17 ff. geſchilderten Ernte der Gottloſen. Einmal ſpricht dagegen der Ausdruck δρέπανον ὀξύ V. 14, welcher offenbar Bild der Schärfe des Gerichtes, alſo des Vertilgungsgerichtes iſt, vgl. δρέπανον ὀξύ V. 17 und zweimal V. 18. Dann wird in der Grundſtelle Joel 4, 13 grade ſo wie hier das ſchließliche Strafgericht unter dem Bilde theils der Getreideernte, theils der Leſe und Kelterung der Trauben dargeſtellt. Und endlich ſind die Gerechten V. 1—5 als dem kommenden Gerichte entnommen und in die himmliſche Herrlichkeit eingegangen ſchon proleptiſch geſchildert worden. Es ſoll alſo durch das Doppelbild V. 14—20 von der Einſammlung des Getreides und des Obſtes nur die ausnahmsloſe Allgemeinheit des alle Gottloſen vernichtenden Endgerichtes charakteriſirt werden. — Hierauf geht ein anderer Engel aus dem himmliſchen Tempel aus, der gleichfalls eine ſcharfe Sichel hat V. 17, und wie-

derum ein anderer Engel, welcher Macht hat über das Feuer, geht vom Altare aus, und ruft mit lauter Stimme dem Engel mit der ſcharfen Sichel zu, die Sichel anzuſchlagen und die reifen Trauben des Weinſtocks zu ſchneiden, V. 18. Der Altar iſt der Brandopferaltar, das Feuer iſt das Feuer auf demſelben, welches das Opfer verzehrt. So iſt alſo der Engel des Feuers der Engel, welcher aus der eben eingebrachten Getreideernte, gleichſam die Erſtlinge der geſammten Ernte, einen Opferbrand veranſtaltet hat. Er ermahnt den Sichelengel, die Ernte nunmehr zu vollenden. War vorher der Herr ſelbſt der Erntende, ſo jetzt der Engel, wie ja auch ſonſt in der Schrift bald Chriſtus ſelbſt als der Richtende erſcheint, bald das Gericht durch ſeine Engel ausrichten läßt vgl. Matth. 13, 39 ff. Der Sichelengel wirft nun ſeine Sichel auf die Erde, erntet den Weinſtock der Erde ab, und wirft die Trauben in die Kelter des großen Gotteszornes, V. 19, und die Kelter ward getreten außerhalb der Stadt, nämlich außerhalb der heiligen Stadt Jeruſalem oder der Kirche Gottes, da wo alles Unreine hingehört, denn draußen ſind die Hunde u. ſ. w., vgl. 22, 15, und das Blut, nämlich das Traubenblut als Bild des Menſchenblutes, fließt aus der Kelter hoch bis an die Zäume der Pferde und 1600 Stadien weit, V. 20. Es wird ein großes Schlachten unter den als Reiter heranſtürmenden Gottesfeinden, vgl. Joel K. 4, angerichtet, und es entſteht eine Blutlache, ſo tief, daß ſie bis an die Zäume ihrer Pferde reicht; die Länge des Blutſtromes iſt aber $1600 = 4 \times 4 \times 100$. Vgl. Hengſtenberg, Düſterdieck, Kliefoth. Richtig bemerkt der letztere: „Vier und potenzirte Vier iſt die Zahl der Ausdehnung nach allen

vier Weltgegenden, und die zu 100 potenzirte Zehn ist die Zahl der Vollständigkeit im Raume, der Oecumenicität." Der Blutstrom wird sich also ausdehnen, wie schon Beda sagt, per omnes quatuor mundi partes. Wir stehen demnach mit dem Schlusse des vierzehnten Kapitels wiederum am Ende, wie schon am Schlusse von K. 11 bei der siebenten Posaune, und am Schlusse von K. 6 nebst K. 7 und K. 8, 1 bei dem sechsten und siebenten Siegel.

Das funfzehnte Kapitel. Die Schilderung des Endgerichtes am Schlusse des vorigen Kapitels war zunächst eine allgemeine. Man erwartet aber noch speciellere Angaben über das Schicksal des Thieres, seines Reiches und seiner Metropole. Nur 14, 8 war der Sturz Babylons ganz kurz und beiläufig erwähnt. Diese Erwartung wird nun in den folgenden, nachträgliche Explicationen und Ausführungen enthaltenden Kapiteln befriedigt. Zunächst K. 15 und 16 in dem Gesichte von den sieben Plageengeln mit den sieben letzten Zornschalen. — Ehe aber diese Engel in Action treten, schaut der Seher wieder, ähnlich wie 7, 1—12. 14, 1—5, den himmlischen Chor der Erlösten, welche weil sie das Thier und sein Bild nicht angebetet haben, auch von den über sie verhängten Plagen verschont geblieben sind und dafür den Gottespreis anstimmen. Sie stehen an dem mit Feuer gemischten gläsernen Meere, die Gottescithern in den Händen, V. 2. Das gläserne Meer, vgl. 4, 6, das Symbol der göttlichen Gnade ist hier, mit Feuer, dem Symbole des göttlichen Zornes gemischt, denn nicht nur in Gnade gegen die Seinen, sondern auch in Gericht gegen seine Feinde offenbart sich die Herrlichkeit des Herrn. Die Zahl der Citherspieler ist hier nicht angegeben; sie wird also

nicht mit den 144000 K. 7 und 14 absolut zusammen fallen. Die letzteren repräsentiren die Gesammtheit des erlösten Gottesvolkes, die unsrigen nur einen Theil desselben, die vor den Versuchungen des Antichristes bewahrt Gebliebenen. — Sie singen das Lied Moses und des Lammes, indem sie die großen und wunderbaren Werke des Allmächtigen, die gerechten und wahrhaftigen Wege des Königs der Heiligen preisen, (statt der rec. τῶν ἁγίων gut beglaubigte var. lect. τῶν ἐθνῶν). Darum muß Jedermann ihn fürchten und seinen Namen verherrlichen, und alle Heiden werden kommen und vor ihm anbeten, denn seine gerechten Gerichte sind offenbar geworden, V. 3. 4. Das Lied, welches Moses Exod. 15 nach der ersten Errettungsthat des alttestamentlichen Gottesvolkes am Schilfmeere sang, wird nun am gläsernen Meere in Bezug auf die letzte vollendete Errettungsthat von den Erlösten des N. B. als Lied des Lammes, welches den Preis des Lammes zum Inhalte hat, gesungen. (Vgl. Micha 7, 18—20 mit Exod 15, 1—11.) *Μωυσέως* ist demnach gen. subj., näher autoris, *ἀρνίου* gen. obj., näher argumenti. Das Kommen der *ἔθνη* findet aber auf der neuen Erde 21, 24. 26. statt, vgl. Kliefoth z. u. St. — Hierauf thut sich der Tempel der Hütte des Zeugnisses im Himmel auf V. 5, d. i. der Tempel, welcher das Allerheiligste umschließt, das dieses Zeugniß, d. i. die wider die Sünde zeugenden Gesetzestafeln enthält, und die sieben Engel mit den sieben Plagen gehen aus dem Tempel als der Wohnung Gottes, also unmittelbar von ihm gesendet, hervor, in reine glänzende Leinwand gekleidet und mit goldenen Gürteln gegürtet, d. i. in himmlischer Heiligkeit und Herrlichkeit erscheinend, V. 6, und

eins der vier den göttlichen Thron, von dem eben das Gericht ausgeht, umſtehenden ζῶα, vgl. 4, 6, reicht den ſieben Engeln ſieben goldene Schaalen, gefüllt mit dem Zorne des ewig lebendigen Gottes, V. 7, und der Tempel ward voll Rauch von der Herrlichkeit und Macht Gottes, und Niemand konnte hineingehen bis die ſieben Plagen der ſieben Engel vollendet wären, V. 8, vgl. Exod. 40, 34. 35. 1 Kön. 8, 10. 11. Jeſ. 6, 4. Ezech. 10, 4. 43, 5. Der Rauchdampf iſt, wie Bengel ſagt, tegmen majestatis divinae, welche hier in ihrer richterlichen δύναμις ſich erweiſen will, und dieſer Majeſtät kann Niemand nahen, ohne von ihr verzehrt zu werden, bis ſie ſich in ihrem richterlichen Zorne vollends ausgewirkt hat.

Das ſechszehnte Kapitel. Johannes hört eine laute Stimme aus dem himmliſchen Tempel erſchallen, welche den ſieben Engeln gebietet, hinzugehen und die ſieben Schalen des Zornes Gottes auf die Erde auszuſchütten, V. 1. Der erſte Engel ſchüttet ſeine Schale aus, und es entſtehen böſe Geſchwüre, d. i. peſtartige Krankheiten an den Menſchen, welche das Malzeichen des Thieres an ſich tragen und ſein Bild anbeten, V. 2. Dieſe Plage entſpricht der egyptiſchen Plage Exod. 9, 9. 10. vgl. Deuter. 28, 35. Aehnlich wie die vier erſten Poſaunen bringen hier die fünf erſten Schalen telluriſche und ſideriſche oder Naturplagen, die zum größten Theile, vgl. die erſte, zweite, dritte und fünfte Plage, den egyptiſchen nachgebildet ſind, woraus ſchon hervorgeht, daß es Bilder ſind, die nur im Allgemeinen allerhand natürliche Plagen bezeichnen, ohne daß ſie bis in's Einzelnſte hinein eigentlich, buchſtäblich zu nehmen wären. Die Poſaunengeſichte ſchilderten die allgemeinen Weltgerichte incluſive das Gericht über die

das Christenthum verfolgende Weltmacht. Die Schalengesichte umfassen einen engeren Zeitraum, indem sie sich speciell auf die Gerichte über das im antichristlichen Heidenthum des Papstthums sich fortsetzende und potenzirende christenthumverfolgende antike Heidenthum schildern. Denn die Schalenplagen beziehen sich ja nach V. 2 ausdrücklich auf die, welche das Malzeichen des Thieres an sich tragen und sein Bild anbeten, also auf die Anhänger des papistischen Antichristenthums. — Die zweite und dritte Plage gehören zusammen. Der zweite Engel gießt seine Schaale in's Meer, und es wird zu Blut wie eines Todten, und jedes lebendige Wesen im Meere stirbt. Der dritte Engel gießt seine Schale auf die Flüsse und Wasserquellen, und es wird Blut. Und der Engel der Gewässer ruft: „Gerecht bist du, der da ist und der da war, der Heilige, daß du solches gerichtet hast, denn das Blut der Heiligen und Propheten haben sie vergossen, und Blut hast du ihnen zu trinken gegeben. Sie sind es werth.“ Und eine Stimme vom Altare respondirt: „Ja, Herr allmächtiger Gott, wahrhaftig und gerecht sind deine Gerichte,“ V. 3—7. Die Verwandlung sämmtlicher Gewässer in Blut ist Steigerung der egyptischen Nilplage Exod. 7, 17 ff., zugleich Steigerung der zweiten und dritten Posaunenplage 8, 8—11. Blut haben sie vergossen und Blut sollen sie trinken, ist nur Ausdruck des göttlichen jus talionis. Vgl. Numeri 23, 24: „Das Volk wird sich nicht legen, bis es den Raub fresse und das Blut der Erschlagenen saufe.“ 24, 8. Die Stimme des Altares entspricht dem Rufe der Märtyrer, deren Blut vergossen worden ist, 6, 9 f. Je näher das Ende, desto intensiver die Plage. Nach Kliefoth soll die Menschheit am

Ende der Tage in eine Gemeinde vollkommener Heiliger und eine Rotte wirklicher Blutſäufer zerfallen. Das erſte widerſpricht aller bibliſchen Glaubensanalogie, wonach das Vollkommene erſt nach der Paruſie im ewigen Leben eintritt, und führt nur eine veränderte Form des von Kliefoth ſelbſt ſonſt durchgehend ſo ſiegreich bekämpften modernen Chiliasmus ein. Das andere kann leicht den Ungläubigen und Spöttern ein ſcheinbares Recht verleihen, die Apokalypſe für ein kraſſes rabbiniſches Fabelbuch zu erklären. Ueberdies kann Kliefoth ſelbſt dieſen exegetiſchen Realismus nicht conſequent durchführen. Vgl. beiſpielsweiſe ſeine Bemerkung zu 11, 5: „Nicht eigentlich Feuer ſpeien ſollen die Zeugen, ſondern das aus ihrem Munde gehende Prophetenwort ſoll Feuer ſein und die Abtrünnigen verzehren, ſoll als Gotteswort wundermächtig die Vernichtung derſelben wirken.“ Vgl. auch zu 16, 13. — Der vierte Engel gießt ſeine Schale auf die Sonne aus, und es entſteht ein die Menſchen verzehrender Sonnenbrand; dennoch thun ſie nicht Buße, ihm die Ehre zu geben, vielmehr läſtern ſie den Namen Gottes, als der da Macht hat über alle dieſe Plagen, V. 8. 9. vgl. 9, 20 f. auch 2, 21 und ſchon Jerem. 5, 3. Jeſ. 8, 21. Sämmtliche Plagen, welche ſucceſſive aufgeführt werden, brauchen übrigens nicht nacheinander aufzutreten, ſondern ſie können auch nebeneinander beſtehen. Den Gegenſatz zu der Sonnengluth der vierten Schale bringt nun die Finſterniß der fünften Schale. Der fünfte Engel gießt nämlich ſeine Schale auf den Thron des Thieres aus, und ſein Königreich wird verfinſtert, und ſie zerbiſſen ihre Zunge vor Pein, und fuhren fort, Gott im Himmel zu läſtern wegen ihrer Plagen und Geſchwüre - oder peſtartigen

Krankheiten V. 2, und thun nicht Buße wegen ihrer Werke, V. 10. 11. Das Vorbild dieſer Finſterniß iſt wieder die egyptiſche Exod. 10, 21 ff., vgl. auch ſchon die partielle Finſterniß der vierten Poſaune 8, 12. Brachten die vier erſten Zornſchalen nur verſchiedenartige Naturplagen, ſo tritt nun bei der fünften Schalenplage die bildliche Beziehung entſchieden hervor. Denn die Schale wird nicht über die Sonne, ſondern über den Thron des Thieres ausgegoſſen, und ſein Reich, nicht die Erde wird verfinſtert. Es wird damit angedeutet, daß es nunmehr ſeinem Ende ſich naht, Romana dominatio multum amisit splendoris ſagt Grotius, vgl. Calov, Vitr., Henſtbg., u. A., welches Ende dann die ſechſte Schale vorbereitet und die ſiebente Schale vollendet. — Mit den phyſiſchen verbinden ſich die ethiſch-geſchichtlichen Strafheimſuchungen. Der ſechſte Engel gießt ſeine Schale auf den großen Fluß Euphrat aus, und ſein Waſſer verſiegt, ſo daß den Königen des Oſtens der Weg bereitet iſt, V. 12. Wie hier bei der ſechſten Schale, ſo war auch ſchon 9, 14 ff. bei der ſechſten Poſaune der große Fluß Euphrat der Ausgangspunkt des Gerichtes. Vom Euphrat her kamen die erſten dem Gottesvolke des A. B. feindlichen Weltmächte, darum wird das Anrücken der letzten dem Gottesvolke des N. B. feindlichen antichriſtlichen Weltmacht bildlich als vom Euphrat herkommend dargeſtellt. Am großen Euphrat lag die große Babel, der Typus der großen Babel der Endzeit d. i. Roms. Das antichriſtiſche Rom führt ſeine ihm nächſtverbündeten Schaaren zum Kampfe gegen die heilige Gottesgemeinde der Gläubigen. Es verſammelt aber auch alle ihm anhängenden Könige zu dieſem Streit. Denn Johannes ſieht aus dem

Munde des Drachen und aus dem Munde des Thieres und aus dem Munde des falſchen Propheten, d. i. des aus der Erde aufgeſtiegenen Thieres mit den Lammeshörnern, vgl. 13, 11, drei unreine Geiſter wie Fröſche geſtaltet (wohl eine Anſpielung auf die Froſchplage Exod. 8, 6) hervorgehen, welche dämoniſchen Geiſter Wunderzeichen verrichten, und zu den Königen der ganzen Erde ausgehen, und ſie verſammeln zum Kampfe jenes großen Tages des allmächtigen Gottes, V. 13. 14. Es iſt die dämoniſche Gewalt (θηρίον) und die verführeriſche durch trügeriſche Wunder unterſtützte Irrlehre (ψευδοπροφήτης) des Antichriſten, welche die Könige bezaubert und ſich in den unheilvollen Kampf ſtürzen läßt. Ἡ ἡμέρα ἐκείνη ἡ μεγάλη τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος kann nur der Tag des Endgerichtes ſein, vgl. Matth. 7, 22. Luc. 17, 24. 31. Hebr. 10, 25. Jud. 6. Dieſer ſteht nun nahe bevor, denn in raſcher Aufeinanderfolge wird die Niederlage des antichriſtlichen Heeres V. 16 und das mit der Paruſie eintretende Gericht V 17 ff. geſchildert, ſo daß die ſechſte und ſiebente Schalenplage in ähnlicher Weiſe perſpektiviſch in Eins geſchaut ſind, wie in den eschatologiſchen Reden des Herrn die Zerſtörung Jeruſalems und das Weltende. Nachdem dann V. 15 die plötzliche und unvermuthete Ankunft des Herrn angekündigt iſt, und Alle zur Wachſamkeit und heiligen Selbſtbewahrung ermahnt ſind, werden V. 16 die antichriſtiſchen Heere an einen Ort geführt, der hebräiſch Harmagedon heißt. Der Name iſt nicht etymologiſch, ſondern hiſtoriſch zu erklären. Es iſt der Berg Megiddo, ſonſt im A. T. Thal Megiddo, hier Berg (Har) Megiddo genannt, denn wo Thal iſt, da iſt auch Berg, indem der Berg für den Sieg, das

Thal für die Niederlage ſymboliſch iſt, vgl. Pſ. 23, 4. 121, 1. 125, 2. Das geſchichtliche Vorbild, auf welches hier hingewieſen wird, iſt aber nicht die Niederlage des Königs Joſias durch die Egypter im Thale Megiddo, vgl. 2 Kön. 23, 29 f. 2 Chron. 35, 22 ff. auch Sach. 12, 11, denn es handelt ſich an unſerer Stelle nicht um die Niederlage des Gottesvolkes, ſondern umgekehrt um die Niederlage des antichriſtlichen Weltvolkes. Vielmehr iſt mit Bengel, Ebrard, Düſterdieck, Kliefoth auf das Ereigniß Richt. 5, 19—31 zu verweiſen. Dort ſtreiten die Cananiter wider Israel an den Waſſern Megiddo's (LXX: *Μαγεδώ* oder *Μαγεδδώ*). Die Könige der heidniſchen Cananiter werden geſchlagen, vom Himmel wird wider ſie geſtritten, die Sterne in ihren Läuften ſtreiten wider Siſſera (den Typus des Antichriſt's). „Alſo," heißt es zuletzt, „müſſen umkommen, Herr, alle deine Feinde! Die ihn aber lieb haben, müſſen ſein, wie die Sonne aufgehet in ihrer Macht! Und das Land ward ſtille vierzig Jahre." — So wird alſo auch das neuteſtamentliche Gottesvolk nach Beſiegung des letzten Feindes eingehen in die ewige Ruhe. Vgl. Hebr. 4, 8. 9. Was nun aber die geſchichtliche Verwirklichung des Geſichtsbildes der ſechſten Zornſchale betrifft, ſo haben lutheriſche Ausleger die dämoniſchen Froſchgeiſter nicht mit Unrecht auf die Jeſuiten (mit ihrem Froſchgequäke, vgl. Pascal Lettres provinciales) bezogen, in denen das Princip des antichriſtiſchen Papſtthums culminirt, welche ſeine hauptſächlichſten Organe, Stützen und Anſchürer aller Verfolgungen und Vergewaltigungen der evangeliſchen Kirchen und Reiche waren und ſind. Die Niederlage aber, welche das Papſtthum in ſeinem Kampfe wider dieſelben

erlitten hat, und die es noch fortgehend erleiden wird, bis seine geistige wie äußerliche Kraft, die schon mannigfach geschwächt worden ist (Reformation, Augsburger Religionsfriede, Westfälischer Friede), gänzlich gebrochen sein wird, ist an unserer Stelle in ein großes einheitliches Gesammtbild zusammengefaßt. — Die siebente Schale bringt nun das eigentliche Endgericht selber. Sie wird in die Luft ausgegossen, und die Stimme Gottes von seinem Throne im himmlischen Tempel ruft: *Γέγονε*. Es ist geschehen! V. 17, d. h.: die Vollendung ist nun da. Und es entstehen, in Folge der in die Luft ausgegossenen Schale, Blitze und Stimmen und Donner, und ein so großes Erdbeben, wie nicht geschehen seitdem die Erde steht, V. 18, vgl. 4, 5. 8, 5. 11, 19. Daniel 12, 1. Und in Folge dessen zerfällt die große Stadt in drei Theile, und die Städte der Heiden fallen, und der großen Babel wird gedacht vor Gott, ihr zu geben den Weinkelch des glühend brausenden Gotteszornes, V. 19. Die große Stadt ist die große Babel selber, vgl. Züllig, Ewald, de Wette, Hengstenberg, Düsterdieck, Kliefoth. Es ist also die Metropole des Thieres oder des antichristischen Weltreiches. Die Städte der Heiden sind die ihm zugethanen oder von ihm abhängigen Städte als Mittelpunkte ihrer Reiche. So ist also an Babel in seinem Untergange endgültig erfüllt, was ihm 14, 8 verkündigt ist, und in dem Endgerichte 14, 14—20 mit eingeschlossen lag, ohne dort speciell herausgestellt zu sein. Die große Babel ist also nicht das antike das Christenthum verfolgende Rom, sondern das moderne wieder heidnisch gewordene, weil das Evangelium verfolgende, antichristliche Rom. Mit dem Endgericht über Babel ist der Weltuntergang verbunden.

Denn jede Inſel flieht, und die Berge werden nicht mehr gefunden, V. 20, vgl. 6, 14. 20, 11, und ein Hagel ſo groß, daß jede Schloſſe ein Talent (53 Pfund) wiegt, fällt vom Himmel, und erſchlägt die Menſchen, (vgl. das Vorbild Exod. 9, 18 ff.), und ſie läſtern Gott wegen der überaus großen Hagelplage, V. 21. Sie läſtern Gott noch in ihrem Untergange, von Buße iſt hier nicht mehr die Rede, wie 11, 13 die Menſchen noch Buße thun, und 9, 20 f. noch Buße thun könnten, denn die Zeit der Buße iſt jetzt abgelaufen, vgl. Bengel und Hengſtenberg. Zum vierten Male alſo, wie K. 6 bis 8, 1. K. 11. K. 14, ſtehen wir hier am Ende.

Das ſiebzehnte Kapitel. Es folgt eine neue den Inhalt der vorigen noch näher explicirende Geſichtsgruppe K. 17 bis K. 19. Daß es ſich nur um eine Ergänzung der vorigen Gruppe handelt, geht ſchon daraus hervor, daß dieſe Gruppe nicht etwa durch ein abſolut neues den Siegel- Poſaunen- und Schalengeſichten entſprechendes Geſicht eingeleitet wird. Es handelt ſich nämlich in ihr ſpeciell um Babel, die antichriſtiſche Metropole des antichriſtiſchen Weltreiches, ihre üppige Hoffahrt und ihren Sturz, welcher letztere inſonderheit 14, 8. 16, 19. erſt nur ganz kurz ausgeſagt war. — Einer der ſieben Schalenengel der vorigen Gruppe ſpricht zum Johannes: „Komm, ich will dir zeigen das Gericht über die große Hure, welche auf vielen Waſſern ſitzt, mit welcher die Könige der Erde gehuret haben, und die Erdbewohner ſind trunken geworden von dem Weine ihrer Hurerei, V. 1. 2. Einer der Schalenengel zeigt das Geſicht. Welcher iſt nicht geſagt. Aber ein Schalenengel iſt es, weil es ſich eben um das Gericht über Babel handelt. Denn die große Hure iſt die große Babel

V. 18, alſo das antichriſtiſche Rom, die Hauptſtadt des geſammten antichriſtiſch-römiſchen Weltreiches, welches unter dem Bilde des Thieres dargeſtellt war. Die vielen Waſſer ſind die Völkermaſſen, vgl. V. 15, auf welchen das Weib ſitzt (wie einſt das eigentliche Babel an wirklichen Waſſern ſaß, Jerem. 51, 13), die es beherrſcht und ausbeutet. Dieſe laſſen es ſich gefallen und buhlen mit ihr, weil ſie, von ihrer Irrlehre und ihren falſchen Wundern bezaubert, religiös-ſittlich herunter gebracht und verkommen ſind. — Hierauf führt der Engel den Seher im Geiſte in die Wüſte, und er ſieht das Weib ſitzen auf ſcharlachrothem Thiere voll Namen der Läſterung, mit ſieben Häuptern und zehn Hörnern, V. 3. Das Sitzen des Weibes in der Wüſte deutet ihre bevorſtehende Verödung, die völlige Verwüſtung an; ſo richtig viele Ausleger von Andreas bis Kliefoth, vgl. V. 16. 18, 2. Das Thier iſt mit dem Thiere 13, 1 identiſch; es iſt das antichriſtiſche Weltreich, welches von der antichriſtiſchen Welthauptſtadt beherrſcht (geritten) wird und dieſelbe trägt, ſich ihr dienſtbar macht und ihr die Mittel ihres Beſtandes giebt. Die ſcharlachrothe Farbe, welche ihm hier beigelegt iſt, weiſt auf ſeine Blutgier hin, vgl. V. 6. Es trägt die Livree ſeines Herrn, des feuerrothen Drachen, des δράκων πυῤῥός 12, 3, und iſt ganz mit Namen der Läſterung bedeckt, worin alſo noch eine Steigerung von 13, 1 liegt, woſelbſt nur die Häupter des Thieres ſolche Namen trugen. — Das Weib ſelber aber war gekleidet in Purpur und Scharlach, und vergoldet mit Gold, Edelſteinen und Perlen, und hatte einen goldenen Kelch (Jerem. 51, 7) in ſeiner Hand, voll Greuel und Unreinigkeiten ihrer Hurerei, V. 4. Es wird die königs-

liche Pracht und Herrlichkeit, ſo wie der koloſſale Reichthum der antichriſtiſchen Metropole geſchildert, zugleich aber in dem der Farbe des Thieres entſprechenden Scharlach ihre Blutgier, vgl. Düſterdieck z. St., ſo wie ihre in goldenem Becher kredenzten glänzenden und doch greuelhaften Verführungsmittel. Man hat nicht nöthig, in dem goldenen Becher gradezu den papiſtiſchen Meßkelch geweiſſagt zu finden, wiewohl geſchichtlich allerdings ja in demſelben die papiſtiſche Irrlehre und Hierarchie gipfelt, weshalb wenigſtens anwendungsweiſe richtig ſchon Calov erklärt hat: systema doctrinae papalis, poculum missaticum. — Und auf der Stirn des Weibes war ein Name geſchrieben, vgl. 13, 16: Geheimniß. Babylon, die große, die Mutter der Huren und der Greuel der Erde, V. 5. *Μυστήριον*, Geheimniß, vgl. Düſterdieck, iſt ein wie parenthetiſch voraufgeſchicktes Notabene, daß der gleich folgende Name nicht eigentlich, wie Dan. 4, 27, ſondern *πνευματικῶς*, wie 11, 8 gemeint ſei. Der Name iſt Ausdruck des Weſens. Das Weib iſt die perſonificirte große Babel d. i. Rom, vgl. 1 Petr. 5, 13, die Mutter der Huren und der Greuel der Erde, denn ſie hat ihre Töchter d. i. die Städte der Heiden, vgl. 16, 19 zu Huren gemacht und mit ihren Greueln die ganze Welt erfüllt, vgl. 13, 3 ff. 14 ff. 14, 8. 9. 11. — Endlich ſieht Johannes das Weib trunken vom Blute der Heiligen und vom Blute der Zeugen Jeſu, vgl. 16, 6. 18, 24, und verwunderte ſich ſehr, als er ſie ſah, V. 6. — Der Engel fragt den Johannes, warum er ſich wundere, er wolle ihm das Geheimniß des Weibes und des Thieres, welches daſſelbe trägt, mit den ſieben Köpfen und den zehn Hörnern erklären, V. 7. Zunächſt nun erklärt

er das Geheimniß des Thieres V. 8—14, dann das Geheimniß des Weibes V. 15—18. Das Thier, welches er geſchaut, war und iſt nicht und wird aus dem Abgrund aufſteigen und in's Verderben fahren, und es werden es alle Erdbewohner, deren Name nicht im Buche des Lebens geſchrieben iſt von Anbeginn der Welt, bewundern, wenn ſie das Thier ſehen, daß es war und nicht iſt und da ſein wird (denn καὶ πάρεσται iſt ſtatt καίπερ ἔστιν zu leſen), V. 8. Das Thier, welches war, iſt die heidniſche Weltmacht von Egypten bis Rom; es iſt nicht, als das in Folge der Völkerwanderung vernichtete und in das germaniſche Staatenſyſtem zerfallene römiſche Weltreich; und es wird aus dem Abgrunde aufſteigen und wieder da ſein, als das antichriſtiſche heidniſch-römiſche Weltreich, aber in's Verderben fahren. Der Engel giebt hier eine Geſchichte des Thieres. Daſſelbe hatte eine Periode, wo es war, eine Periode des Nichtſeins und eine Periode des Wiederdaſeins, bis es gänzlich untergeht. In ſeiner dritten Entwickelungsphaſe des Wiederdaſeins hat es Johannes V. 3 geſchaut. Die hier V. 8 vorliegende Schilderung des Thieres entſpricht der K. 13, V. 1—3 gegebenen Charakteriſtik deſſelben. Stieg es dort aus dem Völkermeere auf, ſo hier, vgl. 11, 7, aus dem Abgrunde. Das eine bezeichnet ſeinen irdiſchen, das andere ſeinen dämoniſchen Urſprung. Sein Nichtſein und doch Wiederſein iſt 13, 3 unter dem Bilde des zum Tode geſchlachteten Hauptes, deſſen Todeswunde wieder geheilt worden iſt, dargeſtellt. Wie hier, ſo wundert auch dort die ganze abtrünnige Welt hinter ihm her. — Nachdem V. 8 das Thier im Ganzen gedeutet, wird nun V. 9—11 zur Deutung ſeiner ſieben Häupter übergegangen. Die

Deutung ist aber wiederum selber noch mysteriös genug, so daß zu ihrem Verständnisse weisheitsvoller Verstand erforderlich ist, weshalb sie eben mit den Worten ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν, vgl. 13, 10. 18. 14, 12, eingeleitet wird. Die sieben Häupter, heißt es nun, sind sieben Berge, auf denen das Weib sitzt, V. 9 und sind sieben Könige. Fünf von ihnen sind gefallen, der eine ist gegenwärtig, der andere ist noch nicht gekommen, und wenn er gekommen sein wird, so muß er eine kurze Zeit bleiben, V. 10, und das Thier, welches war und nicht ist, ist auch selber ein achter, und ist aus den sieben, und fährt in's Verderben, V. 11. Der Sinn ist im Zusammenhange mit unserer ganzen bisherigen Auslegung folgender: Die Berge symbolisiren, wie öfter in der Schrift, Weltreiche, wie sie ja auch sogleich V. 10 als Könige d. i. Königreiche, die allemal einen König als ihre persönliche Spitze voraussetzen, bezeichnet werden. Auf diesen Bergen thront das Weib, d. i. sie hat sie alle sich unterworfen, vgl. V. 18. Das Weib, die antichristische Metropole des antichristischen Weltreiches sitzt eigentlich auf dem Thiere, dem antichristischen Weltreiche selber, welches es von sich aus beherrscht; aber dieses antichristische Weltreich hat ja alle früheren Entwickelungsphasen der Weltmacht in sich aufgenommen, reproducirt und concentrirt, und insofern thront das Weib, weil auf dem Thiere, zugleich auf den sieben Häuptern. So fehlsam nun die zeitgeschichtliche Auslegung ist, wonach das Weib auf den sieben Bergen die Siebenhügelstadt Rom zur Zeit des Johannes sein soll, so wird sich doch eine Anspielung darauf in der Bezeichnung des Weibes auf den sieben Bergen nicht verkennen lassen. Die antichristische Welthauptstadt auf den

ſieben Weltreichen thronend iſt eben in der antiken Sieben-hügelſtadt Rom präformirt, wie ja auch das antichriſtiſche Rom nur eine wahrlich nicht verbeſſerte Auflage des antiken heidniſchen Roms iſt. So iſt denn hier auf das römiſche Papſtthum ſo zu ſagen mit Fingern hingewieſen, vgl. 13, 18, und nur die völlig unberechtigte Apprehenſion, im Papſtthum das Antichriſtenthum zu finden, kann ſolche Anſpielung verkennen oder leugnen, wird damit aber auch die zeitgeſchichtliche Auffaſſung nicht überwinden können, da ſie der in unſerer Stelle enthaltenen wenigſtens relativen Berechtigung derſelben ihrerſeits nicht gerecht wird. Die ſieben Königreiche ſind, wie wir ſchon wiſſen, Egypten, Aſſur, Babylonien, Medoperſien, Macedonien, Rom, das Zehnkönigthum oder das germaniſche Staatenſyſtem. Die fünf erſten ſind gefallen, das ſechſte Rom, beſteht gegenwärtig zur Zeit des Sehers, das ſiebente iſt noch nicht gekommen, und wenn es gekommen ſein wird, wird es nur kurze Zeit bleiben, denn es wird bald der antichriſtiſchen Weltmonarchie des Pabſtthums unterworfen werden. Und das Thier, welches war und nicht iſt, wodurch die Identität dieſes Thieres mit dem V. 8 geſchilderten angegeben iſt, dieſes Thier, wenn es nämlich aus dem Abgrunde aufgeſtiegen ſein wird, iſt auch ſelber ein Achter, kann inſofern es das Zehnkönigthum ſich unterworfen hat, und dieſes in ihm aufgegangen iſt, als ein Achter bezeichnet werden, wiewohl es doch nur eine Zuſammenfaſſung und Concentration der Sieben iſt, aus den Sieben und namentlich aus der letzten Entwickelungsphaſe derſelben, dem Siebenten, geſchichtlich erwachſen iſt (ἐκ τῶν ἑπτά ἐστι), und inſofern alſo die Siebenzahl eigentlich nicht um eine Zahl vermehrt, nicht ſowohl eigentlich der Achte, als

vielmehr nur ein, die Sieben zur Einheit in ſich zuſammengreifender Achter, gleichſam das perſonificirte und damit zugleich auf's Höchſte potenzirte Collectivum der Sieben iſt. Und dieſes Thier fährt ohne weiteren Sprößling aus ſich hervorzutreiben, endgültig in das Verderben. — Auf die Deutung der Häupter des Thieres folgt V. 12—14 die Deutung der Hörner. „Und die zehn Hörner," heißt es, „die du geſehen haſt, ſind zehn Könige, welche das Königthum noch nicht überkommen haben, ſondern ſie bekommen die Gewalt als Könige auf eine Stunde mit dem Thiere, V. 12, dieſe haben eine Meinung und geben ihre Macht und Gewalt dem Thiere, V. 13." Die zehn Hörner ſind alſo das Zehnkönigthum, d. i. die Vielheit von Königthümern, das Staatenſyſtem, welches ſchon nach Daniel aus dem Römerreich hervorgehen ſoll. Vgl. Kliefoth. Sie haben zur Zeit des Johannes, wo das Römerreich noch beſtand, die Herrſchaft noch nicht erhalten, ſie ſind alſo identiſch mit dem ἄλλος, von dem es V. 10 hieß οὔπω ἦλθε. Sie werden aber die Herrſchaft als Könige nur eine Stunde überkommen, vgl. das ὅταν ἔλθῃ, ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι V. 10, d. i. ihre ſelbſtſtändige königliche Herrſchaft wird nur kurze Zeit dauern, und wird dieſe kurze Zeit zugleich mit dem Thiere beſtehen, d. i. ſo lange das Thier ſelbſt noch im Werden, in der Entwicklung begriffen iſt, ſie alſo noch nicht unterworfen hat. Dann aber werden ſie ſich ſelbſt ihm dienſtbar machen, d. i. das bis dahin ſelbſtſtändige Zehnkönigthum wird der Herrſchaft des nunmehr ausgewachſenen Thieres, des römiſchen Antichriſten unterworfen werden. (Vgl. die ſteigende Macht des Papſtthums ſeit der Kaiſerkrönung Karl's des Großen durch den

Papſt.) Dieſe dem Thiere anhängenden Könige werden mit dem Lamme kämpfen, und das Lamm wird ſie überwinden, denn es iſt der Herr der Herren und der König der Könige, und die Anhänger des Lammes, die Berufenen und Auserwählten und Gläubigen werden ſie überwinden. Es iſt dies geiſtlich und anfänglich geſchehen durch die Reformation, wird aber auch äußerlich und endgültig ſich vollziehen mit der Paruſie. — Endlich folgt V. 15—18 die Deutung des Weibes. Es wird dabei zunächſt wieder hinter V. 14 zurückgegangen. Der Engel ſpricht zu Johannes: Die Waſſer, welche du geſehen haſt, auf denen die Hure ſitzt, ſind die Völkermaſſen, V. 15, vgl. zu V. 1. Und die zehn Hörner, die du geſehen haſt, und das Thier werden die Hure haſſen, und ſie wüſte machen und nackt ausziehen und ihr Fleiſch freſſen, und ſie mit Feuer verbrennen, V. 16. Es wird alſo dieſe Unterwürfigkeit des Zehnkönigthums unter das Papſtthum V. 13 nicht bleibenden Beſtand haben, vielmehr wird die weltliche Macht ſich gegen die geiſtliche Uebermacht empören, wie dies geſchichtlich in den Kämpfen des Kaiſerthums wider das Papſtthum ſich in hervorragender Weiſe verwirklicht hat. Die Macht des letzteren wird dadurch gebrochen und endlich ganz vernichtet werden, wie ſich dies geſchichtlich ſchon von den Zeiten Bonifaz des achten an bis auf unſere Tage verwirklicht hat, und endgültig ſich mit der Paruſie vollziehen wird. Das wider die Hure kämpfende Hauptſubject ſind die δέκα κέρατα, das Thier tritt in den Worten καὶ τὸ θηρίον nur nebenſächlich als der die Könige inſpirirende Factor hinzu. Es iſt aber hier nicht das Thier in ſeiner letzten antichriſtiſchen Entwickelungsphaſe gemeint, denn dieſes iſt ja mit der πόρνη

unauflöslich verbunden, auch nicht einmal dieſes Thier in der Zeit ſeines Werdens V. 12 (beachte, daß hier V. 16 nur τὸ θηρίον, nicht τὸ θηρίον ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστι V. 11 geſagt iſt): ſondern es iſt das Thier in ſeiner erſten Entwickelungsphaſe 11, 7 gemeint. Damit iſt der heidniſch gewordene Charakter des Zehnkönigthumes gekennzeichnet. In der That war und iſt der Kampf des Zehnkönigthumes gegen das Papſtthum nur der Kampf zweier Extreme zu nennen, der Kampf der religionsloſen Staatsomnipotenz (vgl. z. B. den mittelalterlichen Kaiſer Friedrich den zweiten) wider die abſolute Hierarchie. Denn Gott, heißt es V. 17 hat in ihre (der Könige) Herzen gegeben, ſeinen (Gottes) Willen zu thun, und einmüthig ihre Herrſchaft dem Thiere zu geben, vgl. V. 13, bis die Werke Gottes ſich vollenden werden, was dann geſchieht, wenn ſie, wie ſie zuvor nicht ohne göttliche Fügung, der eben alle geſchichtliche Entwickelung unterſtellt iſt, ſich mit dem Thiere verbündet und ihm unterworfen haben, dann, vgl. V. 16, zu Werkzeugen ſeiner Vernichtung gebraucht werden. Endlich wird V. 18 grade heraus geſagt, wer das Weib iſt. „Und das Weib," heißt es, „welches du geſehen haſt, iſt die große Stadt, welche die Herrſchaft hat über die Könige der Erde." Daß aber V. 16 der Kampf als nur gegen das Weib, die Hure, und nicht auch gegen das Thier gerichtet geſchildert iſt, erklärt ſich daraus, daß daſelbſt, wie bemerkt, τὸ θηρίον das Thier in ſeiner erſten Entwickelungsphaſe gemeint iſt, alſo nicht wohl, ohne Mißverſtändniß und Verwirrung anzurichten, vom Kampfe des Thieres gegen das Thier geredet werden konnte.

Das achtzehnte Kapitel. Nachdem zuletzt K. 17, 15 bis

18 das Gericht über die πόρνη, die große Babel, verkündet war, folgt nunmehr K. 19 erſt eine ausführliche und anſchauliche Schilderung dieſes Gerichtes. Johannes ſieht einen anderen (von dem 17, 1. 7. 15 verſchiedenen) Engel vom Himmel ſteigen, begabt mit großer Machtvollkommenheit, ſo daß der Glanz ſeiner Herrlichkeit die Erde überſtrahlt, V. 1. Derſelbe ruft mit ſtarker Stimme: Gefallen, gefallen iſt die große Babel, und eine Behauſung von Dämonen und ein Bergungsort aller unreinen Geiſter und Vögel geworden, V. 2. Die völlige Verwüſtung und ſchauerliche Verödung der antichriſtlichen Metropole wird nach dem Vorbilde der alten heidniſchen Weltſtädte Ninive, Babel und Edom beſchrieben, vgl. Jeſ. 13, 21 f. 34, 11—15. Jerem. 50, 39. 51, 37. Zeph. 2, 14 f. auch Bar. 4, 35. Zu ἔπεσεν, ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη vgl. Jeſ. 21, 9. Jerem. 51, 8. Wie dort im prophetiſchen Perfektum die Zukunft als ſchon erfüllt dargeſtellt wird, ſo hier durch den proleptiſchen Aoriſt. Denn daß der Fall Babels noch nicht geſchehen iſt, ſondern nur als nahe bevorſtehend und gewiß eintretend bezeichnet ſein will, zeigt V. 4, wo das Gottesvolk zum Auszuge aus Babel aufgefordert wird, um nicht in ſeinen Untergang mit hinein gezogen zu werden. Aehnlich verhielt es ſich mit dem ἔπεσεν, ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη 14, 8. Den Grund ihres Falles giebt wiederum V. 3 an in den Worten: Denn es haben von dem Zornwein ihrer Hurerei alle Völker getrunken, und alle Könige der Erde haben mit ihr gehuret, vgl. 17, 2. 14, 8. Jerem. 51, 7, und die Gewerbtreibenden der Erde ſind von dem Vermögen ihrer ſtrotzenden Ueppigkeit reich geworden, vgl. V. 11. Nach Kliefoth ſollen dieſe

Schlußworte von V. 3 es unmöglich machen, die Hure auf das Papſtthum zu deuten. Die Hure bedeutet aber auch nicht ſowohl das Papſtthum, als vielmehr die Metropole des Papſtthums, das antichriſtiſche Rom. Und daß Rom durch ſeine mittelalterliche Pracht und Ueppigkeit, die Aufführung ſeiner Tempel und Paläſte, die Herbeiführung aller Koſtbarkeiten und Genußmittel, alle Kaufleute und Gewerbtreibenden der Erde bereichert hat, iſt nicht zu beſtreiten, auch abgeſehen davon, daß Rom durch Bann und Interdict alle Wege des Verkehrs abzuſchneiden vermochte, ſo daß es in ſeiner Hand lag, die Mittel des Erwerbes und Reichwerdens den Völkern zu verſagen oder zu gewähren. — Es folgt nun V. 4. 5 die Aufforderung an das Gottesvolk, aus Babel auszuziehen, um nicht ſeiner Sünden und demzufolge ſeiner Strafen theilhaftig zu werden, denn ihre Sünden reichen bis an den Himmel, und Gott iſt ihrer Ungerechtigkeiten eingedenk geworden, vgl. 16, 19. Die Stimme vom Himmel, welche den Exodus gebietet, ſcheint die Stimme des Herrn ſelbſt zu ſein, weil das Gottesvolk ὁ λαός μου angeredet wird. Doch kann es auch die im Namen Gottes ſprechende Stimme eines Engels ſein, für welche der ganze Inhalt ihrer bis V. 20 laufenden Rede beſſer paßt. Zu dem Gebote des Auszuges aus Babel vgl. 2 Cor. 6, 17 nach Jeſ. 48, 20. 52, 11. Jerem. 50, 8. 51, 6. 45 und ſchon Num. 16, 26. Gen. 19, 15 und zu V. 5 vgl. Jerem. 51, 9. Jon. 1, 2. Gen. 18, 20. — Es werden nun V. 6—8 die Vollſtrecker des Gerichtes, d. i. die zehn Könige, vgl. das ἐν πυρὶ κατακαυθήσεται V. 8 mit 17, 16 aufgefordert, das Gericht an der Stadt zu vollziehen. Es ſoll ihr zwiefach vergolten werden, vgl. Jeſ. 40, 2, für

ihre Sünde, Qual und Leid für ihre ſtolze Ueppigkeit. Weil ſie in ihrem Herzen geſprochen: Ich throne als Königin, und bin keine Wittwe, (ſondern eine kinderreiche Mutter vieler Städte), vgl. Jeſ. 47, 7 f. Zeph. 2, 15, und werde keine Trauer erfahren: darum ſollen an einem Tage, vgl. Jeſ. 47, 9, ihre Plagen kommen, Tod und Trauer und Hunger, und ſie wird mit Feuer verbrannt werden. vgl. 17, 16, denn ſtark iſt Gott der Herr, der dies Gericht gefällt (beſchloſſen) hat, es alſo unfehlbar ausführen wird. — Dann werden über ſie weinen und klagen die Könige der Erde, die mit ihr gehuret und ſtolze Ueppigkeit getrieben haben, wenn ſie den Rauch ihres Brandes werden aufſteigen ſehen, und werden aus Furcht vor ihrer Qual von ferne ſtehen und ſprechen: Wehe, wehe, die große Stadt Babylon, die feſte Stadt, in einer Stunde iſt ihr Gericht gekommen, V. 9. 10. Die Könige werden alſo ihr eigenes Zerſtörungswerk beklagen, denn ſie werden von den Folgen deſſelben ſelbſt zu leiden haben, und ihrerſeits in den Sturz der Stadt mit hineingezogen werden. Wenn der omnipotente, religionsloſe, bis zum Radikalismus fortſchreitende liberale Staat die römiſch-hierarchiſche Theokratie nicht mit Gottes Wort, ſondern mit den fleiſchlichen Mitteln der Gewalt gebrochen haben wird, ſo werden die Conſequenzen ſeiner eigenen Principien in den ſocialdemokratiſchen, communiſtiſchen Staaten und Genoſſenſchaften, im Gog und Magog K. 20, ihm ſelber über den Kopf wachſen, und ihn zu Falle bringen. Die chriſtlich-conſervativen Warnungsſtimmen hat er bis dahin verhöhnt und verdächtigt, wenn ſie aber eintreffen werden, ſo wird es heißen: Non putaram. Dann wird auch die liberale Bourgoiſie, die ſich nur Schätze

auf Erden und nicht im Himmel zu ſammeln beſtrebt iſt, jammernd ihren Schaden beſehen, wenn der Grundſatz La propriété c'est le vol ſich praktiſch an ihr verwirklicht haben wird. — Darum ſchließt ſich in unſerem Texte an die Klage der Könige die Klage der Kaufleute und Schiffer, aller Gewerbtreibenden zu Lande und zu Waſſer. Doch werden ihre Klagen das einmal Geſchehene nicht rückgängig machen können, denn da hilft weder Kraut noch Pflaſter, ſondern allein Gottes Wort, welches Alles heilet, Weish. Sal. 16, 12, zu dem ſie aber nicht mehr werden zurückkehren weder wollen noch können. V. 11—16. Die Klage der Kaufleute; V. 17—19. Die Klage der Schiffer. Für ihre reichen Ladungen der mannigfachſten und koſtbarſten Waaren finden ſie keinen Markt und Abſatz mehr. Vgl. Jeſ. 23. Ezech. 27, und zur Erklärung des Einzelnen Düſterdieck. War die Klage der Könige im Futurum ausgedrückt, ſo die Klage der Kaufleute im Präſens die Klage der Schiffer im Aoriſt. Doch dient das Präſens nur zur Vergegenwärtigung des nahen Zukünftigen, welches ſo gewiß eintritt, daß es durch den Aoriſt als gleichſam ſchon geſchehen dargeſtellt wird. — Was aber die Erdbewohner beklagen, darüber freuen ſich die Himmliſchen und die Heiligen, denn es heißt V. 20: Himmel freue dich über ſie (die antichriſtiſche Weltſtadt), und ihr Heiligen, Apoſtel und Propheten, denn Gott hat euer Gericht an ihr vollzogen. — Hierauf hebt ein ſtarker Engel einen Stein, wie ein Mühlſtein groß, auf, wirft ihn in's Meer und ſpricht: So wird Babylon die große Stadt, mit einem Schwunge (d. i. gewaltſam und plötzlich) geſchleudert werden, und ſoll nicht mehr gefunden werden, V. 21, vgl. Jerem. 51, 63. 64. Exod. 15, 4. 5;

und die Stimme jeglichen Muſikers, und jeglicher Künſtler, ſoll nicht mehr in dir gefunden werden, und die Stimme der Mühle ſoll nicht mehr in dir gehört werden, V. 22, vgl. Ezech. 26, 13. Jeſ. 24, 8. Jerem. 25, 10, und das Licht der Leuchte ſoll in dir nicht mehr ſcheinen, und die Stimme des Bräutigams und der Braut in dir nicht mehr gehört werden, vgl. Jerem. 16, 9. 7, 34, denn deine Kaufleute waren zu Fürſten der Erde geworden, vgl. Jeſ. 23, 8 und durch deine Zauberei ſind alle Nationen verführt worden, vgl. Jeſ. 47, 9. Nah. 3, 4, und das Blut der Propheten und Heiligen und aller Geſchlachteten auf der Erde iſt in dir gefunden worden, V. 24, vgl. 17, 6. Ezech. 24, 7 f. Matth. 23, 35. 37. Der Untergang der Stadt, den der Seher in unſerem Kapitel nicht ſelber ſchaut und ſchildert, ſondern nur verkündet, iſt entweder mit dem Wurfe des Engels ſelbſt oder doch gleich darauf am Schluſſe des Kapitels erfolgend zu denken.

Das neunzehnte Kapitel. Eine große Schaar im Himmel ſtimmt ihr Halleluja an wegen der an der großen Hure vollzogenen gerechten Gerichte Gottes, V. 1. 2, und wiederholt ihr Halleluja, weil der Rauch ihres Brandes in alle Ewigkeit aufſteigt, V. 3. Wir erſehen hieraus, daß wiederum das an Babel durch die Könige vollzogene zeitliche Gericht mit dem bei der Paruſie eintretenden ewigen Gerichte zuſammen geſchaut iſt. Die 24 Aelteſten und die 4 lebendigen Weſen beten Gott an und reſpondiren: Amen, Halleluja, V. 4. Und eine vom Throne Gottes ausgehende Stimme fordert alle Gottesknechte und Gottesfürchtigen zum Lobe Gottes auf, V. 5. Und eine wie viele Waſſer und ſtarke Donner brauſende Stimme einer

großen Schaar ruft: Halleluja, denn der Herr der allmächtige Gott hat das Reich eingenommen; laſſet uns uns freuen und jauchzen, denn gekommen iſt die Hochzeit des Lammes, und ſein Weib hat ſich bereitet, und es ward ihr gegeben, ſich zu bekleiden mit glänzendem, reinen Byſſus, der Byſſus aber ſind die Rechtthaten der Heiligen, V. 6—8. Die Braut, welche das Lamm zur Hochzeit heimholt, iſt die Geſammtgemeinde der Gläubigen, welche der Herr bei ſeiner Paruſie zur vollendeten ewigen Herrlichkeitsgemeinſchaft führt, ſo daß ihr bis dahin nur dem Brautſtande gleichendes Verhältniß zu Chriſto nunmehr in die innigſte und unauflösliche Vermählung übergeht. In ihre Rechtthaten gehüllt erſcheint ſie vor dem Herrn, denn die Gläubigen ſollen gerichtet werden nach ihren Werken. Dieſelben ſind aber nur Zeugniſſe ihres Glaubens und ſelber Gnadenwirkungen Gottes und des Lammes. Darum heißt es auch: Es ward ihr gegeben, ſich mit reinem Byſſus zu zu bekleiden. Da quod jubes et jube quod vis. Obgleich die Paruſie ſelber erſt V. 11 ff. geſchildert wird, ſo kann doch ſchon hier von der Hochzeit des Lammes die Rede ſein, weil in dem ewigen Brande Babels V. 3 andeutend ſchon das Endgericht beſchloſſen lag. — Die himmliſche Stimme, vgl. 18, 4, ſpricht zum Johannes: Schreibe! Selig ſind die zum Hochzeitsmahle des Lammes berufen ſind. Dieſe Worte ſind wahrhaftige Worte Gottes, V. 9. Wie die Braut die Geſammtheit der Gläubigen darſtellt, ſo werden hier die Einzelnen zu dieſer Geſammtheit gehörigen ſelig geprieſen, weil ſie an der himmliſchen Tafel von den reichſten geiſtlichen Gütern, die ihren Hunger auf ewig ſtillen, geſättigt werden ſollen. — Ueberwältigt von ſolcher herrlichen Verheißung fällt

Johannes dem Uebermittler derſelben zu Füßen, um ihn anzubeten. Der Engel aber ſpricht zu ihm: Siehe zu, thue es nicht, denn ich bin dein Mitknecht und deiner Brüder, die das Zeugniß Jeſu haben; bete Gott an. Das Zeugniß Jeſu aber iſt der Geiſt der Weiſſagung, V. 10, vgl. 22, 8 f. Iſt das Zeugniß Jeſu der Geiſt der Prophetie, ſo ſind die, welche das Zeugniß Jeſu haben, die Propheten, die Brüder des Johannes, der ja in der Apokalypſe als Prophet auftritt. Der Engel ſelber will nur Prophet, Verkündiger der Geheimniſſe Gottes, ſein, wie alle Propheten. Hieraus folgt, daß die, welche das Zeugniß Jeſu haben, nicht die Gläubigen überhaupt, ſondern, vgl. Vitringa, Hengſtenberg, nur die Propheten ſind. Dies geht auch aus der Parallelſtelle 22, 9 hervor, wo von den Brüdern des Johannes, den Propheten, die Gläubigen ausdrücklich unterſchieden und durch *οἱ τηροῦντες τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου* bezeichnet werden. Demnach wird auch die *μαρτυρία τοῦ Ἰησοῦ* (gen. obj.) das Zeugniß von Jeſu ſein, welches eben mit dem Geiſte der Prophetie identiſch iſt, inſofern derſelbe von Jeſu (in unſerem Buche ſpeciell als dem *ἐρχόμενος*) Zeugniß ablegt. — Es folgt nun in einem neuen Geſichtsbilde, wiederum wie zu Ende von K. 6. K. 11. K. 14. K. 16, alſo zum fünften Male die Schilderung der Paruſie, welche ſich ähnlich wie K. 16. K. 14 an den Sturz Babels anſchließt. Johannes ſieht, wie 4, 1, den Himmel geöffnet, und wie 6, 2 einen Reiter auf weißem Roſſe, welcher wie 3, 14, vgl. 1, 5, der Treue und Wahrhaftige heißt, und mit Gerechtigkeit richtet und kämpft, V. 11. Er hat wie 1, 14. 2, 18 Augen gleich einer Feuerflamme, und auf ſeinem Haupte viele Diademe, alſo

mehr als der Drache 12, 3, und einen Namen geſchrieben, den Niemand kennt, außer er ſelber, V. 12, vgl. 2, 17. Prov. 30, 4. Zwar wird der Name im gleich folgenden Verſe ὁ λόγος τοῦ θεοῦ genannt, doch iſt der Inhalt dieſes Namens dem Menſchen unergründlich, denn das göttliche Weſen durchſchaut und begreift nur Gott ſelber in ſeinem abſoluten Selbſtbewußtſein, vgl. 1 Cor. 2, 10. 11. Angethan aber iſt er mit einem Gewande in Blut getaucht, nämlich in das vergoſſene Blut ſeiner Feinde, vgl. 14, 20. Jeſ. 63, 2, und ſein Name wird genannt das Wort Gottes, (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), V. 13, vgl. Joh. 1, 1. — 1 Joh. 1, 1. Und die himmliſchen Heerſcharen folgen ihm auf weißen Roſſen, (denn er iſt Jehova Zebaoth), und ſind gekleidet in weißen, reinen Byſſus, V. 14. Und aus ſeinem Munde geht, wie 1, 16, ein ſcharfes Schwert, daß er mit demſelben die Heiden ſchlage, und er wird ſie weiden mit eiſernem Scepter, und er ſelbſt tritt die Weinkelter des grimmigen Zornes des allmächtigen Gottes, V. 15, vgl. 12, 5. 14, 19. Pſ. 2, 9. Jeſ. 63, 3. Und er hat auf ſeinem Gewande und auf ſeiner Hüfte, (d. i. auf der Hüftgegend ſeines Gewandes, alſo auf dem Gürtel deſſelben), einen Namen geſchrieben, nämlich: König der Könige und Herr der Herren, V. 16, vgl. 17, 14 auch 1, 5. — Einem ſolchen, ſo ausgerüſteten Krieger, welcher Chriſtus der Herr ſelber iſt, iſt der Sieg ſicher verbürgt. Darum ſieht nun Johannes einen Engel in der Sonne ſtehen, und den Vögeln mitten unter dem Himmel mit lauter Stimme gebieten, ſich zu verſammeln zu dem großen Mahle Gottes, vgl. Ezech. 39, 4. 17, damit ſie das Fleiſch der Könige, der Chiliarchen und der Starken, der Pferde und ihrer Reiter,

aller Freien und Knechte, der Kleinen und der Großen freſſen, V. 17. 18, vgl. 13, 16. Ezech. 39, 18. 20. Jeſ. 49, 26. Deuter. 28, 26. Wir haben hier ein Bild der völligen Niederlage und Vernichtung aller dem antichriſtlichen Weltreiche angehörigen Gottesfeinde. Denn auch im folgenden neunzehnten Verſe, wo es heißt: „Und ich ſah das Thier und die Könige der Erde und ihre Heere Krieg führen mit dem, der auf dem Roſſe ſaß und mit ſeinem Heere", iſt ja nicht an einen eigentlichen, ſondern an einen geiſtlichen Kampf zu denken, welcher freilich vorkommenden Falles in einem eigentlichen Kampfe gegen die Angehörigen des Lammes beſtehen und ſich äußern wird. Wir ſind alſo mit V. 19 in den K. 17 V. 14 geſchilderten Moment zurückverſetzt, und was dort geweiſſagt iſt, zeigt ſich hier V. 19 ff. als erfüllt. — Und es ward das Thier ergriffen und der falſche Prophet mit ihm, welcher die Wunder vor ihm that, wodurch er die, welche das Malzeichen des Thieres annahmen und ſein Bild anbeteten, verführte, lebend wurden die Beiden in den Feuerſee, welcher mit Schwefel brennt, geworfen, vgl. Dan. 7, 11. 26. Jeſ. 30, 33. Num. 16, 33, und die Uebrigen wurden getödtet mit dem Schwerte des Reiters, welches aus ſeinem Munde ging, und alle Vögel wurden geſättigt von ihrem Fleiſche, V. 20. 21. Von der Hure iſt nicht wieder die Rede, denn ſie iſt ſchon ein für alle Mal abgethan. Wie aber mit dem Sturze der antichriſtlichen Metropole auch der Sturz ihres antichriſtlichen Weltreiches von ſelbſt gegeben iſt, ſo iſt auch umgekehrt in dem Sturze dieſes auch der Sturz jener mit beſchloſſen. Das Schickſal der Hure iſt aber vorweggenommen und beſonders geſchildert worden, weil an ihr nicht nur das endgeſchicht-

liche, ſondern auch das zeitgeſchichtliche Loos des Papſtthumes zur Darſtellung gebracht werden ſollte. Wenn aber Thier und falſcher Prophet in den Feuerſee geworfen werden, obgleich ſie doch nicht Perſonen, ſondern nur Perſonificationen geiſtiger Potenzen ſind, ſo entſpricht dies dem Bilde der angeführten Stelle Daniel 7, V. 11. Auf ſie ſelbſt bezogen, iſt damit nur ihre abſolute und bleibende Aufhebung und Vernichtung ausgedrückt, während eigentlich ihre Anhänger, welche nicht bloße Abſtracta, ſondern wirkliche concrete Perſonen ſind, deren Vernichtung hier unter dem Bilde der Schlachtung dargeſtellt iſt, wirklich in den Feuerſee kommen.

Das zwanzigſte Kapitel. Johannes ſieht einen Engel vom Himmel ſteigen, welcher den Schlüſſel zum Abgrunde hat, und eine große Kette über ſeiner Hand hängend. Und er griff den Drachen, die alte Schlange, welche iſt der Teufel und der Satan, und band ihn tauſend Jahre, und warf ihn in den Abgrund, und verſchloß ihn und ſiegelte über ihm zu, damit er die Heiden nicht mehr verführete, bis die tauſend Jahre vollendet wären, und darauf muß er wieder los werden eine kurze Zeit V. 1—3. Die Bindung des Teufels iſt demnach nur als eine relative zu faſſen, er wird dadurch nur an der Verführung der Heiden gehemmt. Nach den tauſend Jahren wird er wieder gelöſt, um die Heiden wieder zu verführen, und ſie zu ſammeln zum Kampfe wider die Heiligen, vgl. V. 7—9. Alſo auch vor ſeiner Bindung hat er die Heiden verführt zur Bekämpfung der Heiligen. Dies geſchah in den erſten Jahrhunderten der chriſtlichen Kirche, in der Periode der blutigen Verfolgung des Chriſtenthumes durch das Heidenthum. Mit dem Siege des Chriſtenthumes über

das Heidenthum beginnt das tausendjährige Reich oder die Herrschaft der allgemeinen christlichen Kirche.*) Auch unter der babylonischen Gefangenschaft des Papstthumes blieb dieselbe erhalten in der Bewahrung der ökumenischen Glaubensbekenntnisse, der Schrift und des Sacramentes, wodurch auch unter dem Papstthume Kinder Gottes im Glauben gezeugt wurden. Vgl. Luther wider Hans Wurst. Erl. Ausg. Bd. 26. S. 25 ff. Die tausend Jahre sind eine große Weltzeit, ein Tag Gottes, vor dem tausend Jahre sind wie ein Tag, vgl. 2 Petr. 3, 8. Ps. 90, 4 und Luthardt Die Lehre von den letzten Dingen S. 233. Daß die χίλια ἔτη eine lange Zeitperiode bedeuten, geht aus dem Gegensatze der kurzen Zeit (μικρὸν χρόνον V. 3) hervor, so daß es schon deshalb unmöglich ist, mit Kliefoth die 1000 Jahre, jede Zeitausdehnung wegdenkend, nur als begriffliche Bestimmung (der Oecumenicität der Herrschaft Christi und der Heiligen) zu fassen. Die Zahl 1000 ist aber insofern, wie überhaupt die Zahlen der Apokalypse, vgl. die Zahlen 3½, 7, 10, eine symbolische Zahl, als sie nur Bezeichnung einer unbemessen langen Zeitdauer ist. Weiter schaut der Seher Throne, und sie setzten sich auf dieselben, und es ward ihnen Gericht gegeben, und die Seelen der Enthaupteten um des Zeugnisses Jesu und um des Wortes Gottes willen, und

*) Keil, Der Prophet Ezechiel, S. 516 bemerkt: „Wir können also sagen, daß mit dem Falle des Heidenthums als Weltreligion durch Erhebung des Christenthumes zur Staatsreligion des römischen Weltreiches die Bindung des Satans begonnen hat, und daß dieselbe so lange dauern wird, als das Christenthum Staatsreligion der die Welt beherrschenden Reiche bleibt."

Alle welche nicht angebetet hatten das Thier noch ſein Bild, und welche das Malzeichen nicht an ihre Stirn noch auf ihre Hand genommen haben, und ſie lebten und herrſchten mit Chriſto die tauſend Jahre hindurch, V. 4. Wer ſich auf die Throne geſetzt, wird nicht ausdrücklich geſagt, vielleicht, vgl. Düſterdieck und Kliefoth, die 24 Aelteſten, (vgl. in Beziehung auf die zwölf Apoſtel Matth. 19, 28); das Gericht iſt die gleich nach dem Tode erfolgende Entſcheidung, die κρίσις Hebr. 9, 27; die in Folge des über ſie ergehenden Richtſpruches in die Herrlichkeit Eingehenden ſind die Märtyrer während der Zeit der heidniſchen Chriſtenverfolgung, vgl. 6, 9. 11, 7, und die trotz aller Verfolgungen und alles Ungemachs ſtandhaft gebliebenen Gläubigen während der Herrſchaft des Antichriſtes, vgl. 13, 15—17, welche hier als die Hauptrepräſentanten der ganzen Gottesgemeinde beſonders hervorgehoben ſind. Sie leben und herrſchen mit Chriſto im Himmel, denn von ihrer Herrſchaft auf Erden iſt hier Nichts geſagt, vielmehr ſchaut der Seher während der tauſendjährigen Herrſchaft der Kirche auf Erden die triumphirende Gemeinde im Himmel. Es ſind aber alle ſucceſſiv in den Himmel eingehenden und während der tauſend Jahre daſelbſt herrſchenden Märtyrer und Gläubigen einheitlich zuſammengefaßt, und werden von vorneherein in einem Geſammtbilde vereinigt geſchaut, ähnlich wie die 144 000, K. 7, 4. 14, 1. — Die übrigen Todten aber lebten nicht, bis die tauſend Jahre vollendet ſind. Dies iſt die erſte Auferſtehung, V. 5. Die übrigen Todten ſind die Ungläubigen und Abtrünnigen überhaupt, ſo wie inſonderheit die, welche der Herrſchaft des Antichriſtes während des tauſendjährigen Reiches gehuldigt haben.

Sie lebten nicht d. i. sie gelangten nicht zur ζωὴ αἰώνιος, nicht zur Herrlichkeit des Himmels, welche allein des Namens des absoluten wahrhaftigen Lebens werth ist, sondern sie blieben im Tode, indem der leibliche Tod ihnen nicht der Uebergang zur jenseitigen Seligkeit, sondern zur jenseitigen Unseligkeit ist, vgl. Jes. 26, 14. Das ἄχρι in ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη sagt aber nicht, daß sie nach den tausend Jahren zum Leben gelangten, sondern giebt nur den terminus ad quem an, ohne zu sagen, daß nach Ablauf dieses Termins das Gegentheil eingetreten sei, vgl. das ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ Röm. 5, 13, und das ἕως ὅτου ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ Joh. 9, 18. So wenig lebten sie nach den tausend Jahren, daß sie da vielmehr dem zweiten Tode übergeben wurden. Die erste Auferstehung ist, wie bemerkt, der nach dem leiblichen Tode erfolgende Uebergang zum seligen Leben des Himmels. Demzufolge ist die am jüngsten Tage zur verklärten Leiblichkeit erfolgende Auferstehung die zweite Auferstehung zu nennen, wie die mit dem leiblichen Tode gesetzte jenseitige Unseligkeit der erste Tod ist, und die darauf folgende Auferstehung zum Gerichte V. 6. 14, vgl. 2, 11. 21, 8, der zweite Tod genannt wird. Wäre die erste Auferstehung die leibliche Auferstehung zum Leben, so könnte eigentlich V. 6 gar nicht gesagt sein, daß über die, welche derselben theilhaftig geworden sind, der zweite Tod keine Macht habe; denn das hieße eigentlich nur so viel als, diejenigen, welche zum Leben auferstanden sind, werden nicht zum Gerichte des Todes auferstehen. Zu beachten ist auch, daß es V. 4. 5 nur heißt ἔζησαν, nicht ἀνέζησαν, und daß dieses ζῆν = ζωὴν αἰώνιον ἔχειν V. 4 von den ψυχαῖς τῶν πεπελεκισμένων

ausgesagt wird; nunmehr erstehen aber nicht die Seelen, sondern die Leiber der Gestorbenen zur leiblichen Auferstehung. Wäre ferner die erste leibliche Auferstehung der Gerechten gemeint, so würde dann die Auferstehung der λοιποὶ τῶν νεκρῶν nach dem Millenium die zweite allgemeine Todtenauferstehung sein. Dazu paßt aber das ἔζησαν V. 5 nicht, dem doch keine andere Bedeutung als dem ἔζησαν V. 4 beigelegt werden kann, was sich also nicht auf die allgemeine Auferstehung auch und namentlich der Ungerechten beziehen kann. Die geistliche Bedeutung des Wortes ἀνάστασις V. 5. 6 ist aber der auch sonst vorkommenden geistlichen Bedeutung des Ausdruckes analog. Vgl. Ev. Joh. 14, 19. Röm. 6, 5. 8. 11. 13. Ephes. 5, 14: ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ των νεκρῶν, 2, 5. 6: συνεζωοποίησε (ὁ θεὸς ἡμᾶς) τῷ Χριστῷ καὶ συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. So gut die geistliche Wiedergeburt eine Lebensauferstehung genannt wird, kann auch ihre jenseitige himmlische Vollendung so genannt werden, wie ja auch beides in der Schrift durch ζωὴ αἰώνιος bezeichnet wird. Nach alle dem dürfte es nicht schwer sein, den Trumpf, welchen v. Hofmann Schriftbeweis II, 2. Aufl. 2 S. 719 gegen Hengstenberg's geistliche Deutung der Ausdrücke ζῆν, ἀνάστασις V. 4—6 ausspielt: „Wahrlich, es gehört eine große Kraft des Selbstbetrugs dazu, um sich glauben zu machen, daß solche Auslegung eine Bethätigung der Ehrfurcht gegen Gottes Wort sei," zu übertrumpfen. Vergeblich scheint uns übrigens der Versuch Kliefoth's zu sein, der Consequenz des Chiliasmus zu entgehen, trotzdem daß auch er die erste Auferstehung von der leiblichen Auferstehung versteht. Denn sind die zuerst

Auferſtandenen die vollkommenen Heiligen der letzten Tage, welche durch den wiedererſchienenen Chriſtus zur leiblichen Verklärung geführt werden (welche Verwandlung übrigens nicht einmal Auferſtehung zu nennen wäre), um mit ihm zu herrſchen: ſo wird ſich um ſo weniger leugnen laſſen, daß die tauſend Jahre ihrer Herrſchaft einen ſei es nun präcis tauſendjährigen, oder doch ſehr langen Zeitraum bezeichne, nach deſſen Ablauf erſt der Satan wieder los wird, und der Kampf Gogs und Magogs wider die in der Stadt Jeruſalem reſidirenden Heiligen losbricht, bis dieſer letzte Feind etwa durch die zweite Paruſie des Herrn vernichtet wird. Setzt man aber mit Kliefoth nur eine Paruſie, ſo iſt nicht einzuſehen, wie nach derſelben erſt noch ein ſolcher Kampf, und noch dazu gegen verklärte und darum unbeſiegbare und unantaſtbare Heilige ſtattfinden ſoll. — V. 6 preiſt nun ſchließlich noch diejenigen ſelig und heilig, welche an der erſten Auferſtehung Theil haben, denn über dieſe hat der zweite Tod keine Macht, vielmehr iſt ihnen die Auferſtehung zum Leben beim Endgerichte verbürgt, ſondern ſie werden Prieſter Gottes und Chriſti ſein, und mit ihm herrſchen tauſend Jahre, worin eben jene Bürgſchaft enthalten iſt. Die Gläubigen ſind ſchon hier auf Erden Prieſter und Könige, vgl. 1, 6. 5, 10, ſie ſind es in erhöhter Potenz und geiſtlicher Vollendung als die Seligen im Himmel, und werden es in abſoluter geiſt-leiblicher Vollendung als die Auferweckten und Verklärten im neuen Himmel und auf der neuen Erde ſein. — Und wenn die tauſend Jahre vollendet ſind, wird der Satan gelöſt werden aus ſeinem Gefängniſſe, und wird ausgehen, zu verführen die Heiden an den vier Enden der Erde, den Gog und den Magog, ſie zu verſammeln

zum Kampfe, deren Zahl wie der Sand am Meere, V. 7. 8. Wir haben ſchon zu K. 18, 9 ff. die Andeutung gefunden, daß nach dem Sturze des antichriſtiſchen Papſtthumes, welchen der omnipotente religionsloſe Staat vollbringen wird, dieſer ſelbſt immer tiefer in's Heidenthum verſinken, und ſich in die wüſten, chriſtenthumsfeindlichen ſocialdemokratiſchen Maſſen auflöſen wird. Das iſt der Gog und Magog unſerer Stelle. Der Name, wie die ganze vorliegende Schilderung, iſt aus Ezech. 38. 39 entnommen. Dort tritt Gog, welcher vom Antichriſt des Daniel und der Apokalypſe noch wohl zu unterſcheiden iſt als der allerletzte Feind des Volkes Gottes auf. Nimmt man mit den meiſten Auslegern beim Ezechiel Magog als das Land des Gog, ſo würde die Apokalypſe hier, wie öfter, eine Modification der altteſtamentlichen Vorſtellung vorgenommen haben, indem ſie aus Magog einen zweiten ſelbſtſtändigen Volkshaufen neben Gog gebildet hat. Nimmt man hingegen mit Kliefoth beim Ezechiel Magog als das Volk des Gog, vgl. Ezech. 39, 6, ſo würde hierin auch formell die Apokalypſe mit Ezechiel übereinſtimmen. Am Richtigſten dürfte zu ſagen ſein, daß während beim Ezechiel Gog als der Fürſt des Landes Magog auftritt, die Apokalypſe in Appoſition zu τὰ ἔθνη V. 8 daraus zwei Völkerſchaften gebildet habe, und zwar in Bezug auf Magog inſofern mit Grund, als das Land, vgl. Ezech. 38, 15. 39, 6, nur hinſichtlich ſeiner Einwohner in Betracht kömmt. Auch daß hier die Heiden an den vier Enden der Erde wohnen, klingt an Ezechiel an, indem daſelbſt K. 38, 15. Gog und ſein großes Volk von den Enden gegen Mitternacht (ἀπ' ἐσχάτου Βορρᾶ) kommt. Die Heiden werden hier weit entfernt von dem Ge-

biete der heiligen Stadt wohnend vorgestellt, um ihre völlige Entfremdung vom Reiche Gottes zu markiren. Sie sind zahlreich wie der Sand am Meere, wie auch bei Ezechiel ihrer eine außerordentlich große Menge ist, vgl. zum Ausdrucke 1 Mos. 22, 17. Jos. 11, 4. Richt. 7, 12. 1 Sam. 13, 5. — Und sie zogen hinauf auf die Breite der Erde, und umringten das Lager der Heiligen und die geliebte Stadt, und es fiel Feuer von Gott aus dem Himmel und verzehrete sie, V. 9. Auch bei Ezechiel 38, 8. 22. 39, 2. 6 ziehen sie hinauf auf die Berge Israels, und wird Feuer vom Herrn auf sie geworfen. Hier ziehen sie aus der Niederung, in der sie wohnen, ein Bild ihres geistlichen Zustandes, hinauf zur hochgebauten und darum uneinnehmbaren Stadt Jerusalem. Sie umringen das Lager, von dem es schon Deuter. 23, 14 heißt: Denn der Herr, dein Gott, wandelt unter deinem Lager, daß er dich errette und gebe deine Feinde vor dir. Darum soll dein Lager heilig sein. Vgl. Hebr. 13, 11. 13. Es versteht sich, daß diese Schutzwehr ihnen unübersteiglich sein wird, eben so uneinnehmbar aber die Stadt Jerusalem als die von Gott geliebte. Natürlich ist hier nicht an wirkliche Lokalitäten zu denken; Jerusalem ist nicht ἡ νῦν Ἰερουσαλήμ Gal. 4, 25, sondern ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ Gal. 4, 26, welches nach der Parusie zur καινὴ Ἰερουσαλήμ Apok. 21, 2 erhoben werden soll. Ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ ist Gal. 4, 26 die geistliche Gemeinde der Gläubigen selbst, der hier vorliegenden bildlichen Darstellung entsprechend erscheint es als der Wohnort derselben. Sachlich aber ist doch auch hier nur diese heilige Gemeinde gemeint, welche von den wieder heidnisch gewordenen Völkern der Letztzeit, so wie die Christengemeinde der ersten

Jahrhunderte, verfolgt werden wird. Das Feuer vom Himmel, welches dieſe letzten Feinde des Reiches Gottes verzehrt, ſymboliſirt der bildlichen Darſtellung entſprechend die bei der Paruſie erfolgende völlige Vernichtung derſelben. Denn daß wir es hier mit dem Endgerichte der Paruſie zu thun haben, zeigt auch V. 10, woſelbſt es heißt: „Und der Teufel, der ſie verführte, ward in den Feuer- und Schwefelſee geworfen, woſelbſt auch das Thier und der falſche Prophet, und er wird gepeinigt werden Tag und Nacht in alle Ewigkeit.“ Dies geſchieht ja erſt nach vollzogenem Endgerichte. Zu demſelben iſt nunmehr der Teufel reif, nachdem er alle Verſuchungskünſte an der heidniſchen Welt, dem antichriſtlichen Weltreiche und ſchließlich an der wieder heidniſch gewordenen Völkermaſſe erſchöpft hat. Die Apokalypſe ſchildert im Grunde ganz vorherrſchend überhaupt nur den Kampf des Heidenthumes mit dem Chriſtenthume, aber des Heidenthumes in ſeiner dreifachen Entwickelungsphaſe. Die letzte Phaſe wird, nachdem die chriſtlichen Elemente, welche die mittlere trotz aller Verzerrung derſelben noch in ſich enthielt, völlig ausgeſtoßen ſind, wieder der erſten gleichen. In dieſer Beziehung iſt die chriſtliche Kirche, ſo zu ſagen, die Schlange, welche ſich in den Schwanz beißt, Verfolgung des Heidenthumes am Ende, wie im Anfange. Somit ſteht unſer zwanzigſtes Kapitel an ſeiner richtigen Stelle, da es den letzten Feind der Chriſtenheit und das Endgericht über denſelben, wie über alle Gottesfeinde überhaupt, ſchildert. Wenn im Voraufgehenden über die beiden erſten Feinde, Heidenthum und Romanismus, nicht nur das zeitgeſchichtliche, ſondern auch ſchon das endgültige mit der Paruſie ſich vollziehende Gericht geſchildert war, ſo iſt dies eben in der

perſpektiviſchen Zuſammenſchau der bibliſchen Prophetie überhaupt begründet. —

Unbezweifelt wird auch gegen unſere Auslegung von Apokalypſe K. 20, 1—10, von Seiten des chiliaſtiſchen Realismus der Vorwurf des Spiritualismus erhoben werden. Es fragt ſich nur, mit welchem Rechte? Der conſequente Realismus dürfte heut zu Tage ſelber verhältnißmäßig nur noch wenige Vertreter finden. Denn wie viele Chiliaſten behaupten wohl noch den Wiederaufbau des ſteinernen Tempels zu Jeruſalem, die Wiederaufrichtung des altteſtamentlichen levitiſchen Prieſterthumes, die Wiederherſtellung des blutigen Opfercultus und ähnliche Craßheiten? Sollen aber dieſe Dinge auf Grund der neuteſtamentlichen Glaubensanalogie geiſtlich gedeutet werden, ſo iſt damit ſchon das Princip des Realismus durchbrochen. Und ſelbſt jener crassa Minerva auftretende chiliasmus crassissimus vermag ſich nicht conſequent durchzuführen. Denn da wir es hier nun einmal mit prophetiſcher Bilderſprache zu thun haben, ſo iſt es unvermeidlich, daß ein Bild, welches die Sache von einer Seite darſtellt, durch ein anderes Bild, welches ſie nach einer anderen Seite hin ſchildert, aufgehoben wird. Auch geſtehen die meiſten Chiliaſten ſelber bildliche Darſtellungen der Prophetenſchrift zu. Vgl. z. B. Luthardt Lehre von den letzten Dingen S. 78. 82, und beſonders S. 172 f. In letzterer Stelle werden wir belehrt, es ſei immer nöthig, daß man nicht beim Bild ſtehen bleibe, welches nur das Mittel ſei um dies zu offenbaren was Gott kund thun wollte, ſondern daß man die göttliche Meinung des Bildes zu verſtehen ſuche. — Allerdings, nur verſtehen wir eben dieſe göttliche Meinung anders, als die Chiliaſten. Auch Chriſtiani Bemerkungen zur Auslegung der Apocalypſe, Riga 1868, erklärt S. 15, daß obgleich der reale Inhalt der Weiſſagung nicht verflüchtigt werden dürfe, ſo ſei doch die Form der Darſtellung davon zu unterſcheiden, denn ſie diene ja nur, das Unſichtbare zu verſinn-

bildlichen, und S. 25, daß er nicht einer grobmaterialiſtiſchen Deutung der draſtiſchen Bilder der Apocalypſe zugethan ſei, ſondern ſehr wohl zu unterſcheiden wiſſe zwiſchen dem realen Inhalte und der viſionären Einkleidung der apokalyptiſchen Geſichte, daraus folge aber nicht, daß die bildliche Darſtellung vollkommen gleichgültig ſei, — und daß man ſie deuten könne in einer Art, die mit der Darſtellung im Widerſpruch ſtehe. — Gewiß nicht; wir hoffen aber auch mit unſerer Auslegung der Apokalypſe einer ſolchen Parhermeneia uns nicht ſchuldig gemacht zu haben. Auch wir haben unter den Bildern durchgehend reale, wenn auch keine chiliaſtiſchen Thatſachen gefunden. Freilich vermögen wir beiſpielsweiſe nicht ſpiritualiſtiſch Weſen, Charakter und Aufgabe der Heidenkirche in die reine Geiſtigkeit zu ſetzen, um ſie realiſtiſch erſt durch das bekehrte Iſrael ihre gottgewollte äußere Geſtalt gewinnen zu laſſen. — Wenn Luther einmal ſagte, der Papſt mache das leiblich, was Gott geiſtlich gemacht habe, und Zwingli mache das geiſtlich, was Gott leiblich gemacht habe, ſo thun die meiſten unſerer modernen Chiliaſten beides. Sie materialiſiren das geiſtliche prophetiſche Wort, und ſpiritualiſiren die klare und feſte Lehre der Schrift, wenn anders nach ihnen die Schrift überhaupt noch Metaphyſik und Doctrin und nicht bloß Hiſtorie enthält. Da wird uns denn Subordinatianismus, Synergismus, Kenoſe des Logos, wohl gar Beſtreitung der ſtellvertretenden Genugthuung und Ineinandermiſchung von Rechtfertigung und Heiligung, Herabſetzung des Wortes zu Gunſten einer überſpannten realiſtiſch theoſophiſchen Sacramentslehre, kurzum der radikale Bruch mit dem ſchriftgemäßen lutheriſchen Bekenntniß in allen ſeinen Artikeln als die ächte Lehrfortbildung auf Grund dieſes Bekenntniſſes geboten. Und da wagt man noch den Antichiliaſten vorzuwerfen, daß ſie dem klaren Worte Gottes ſich nicht beugen wollen, und ſeine Uebereinſtimmung mit dem ganzen reformatoriſchen Bekenntniſſe zu bezeugen, nur daß man die Löſung der eſchatologiſchen Frage, welche nicht zur Aufgabe der Reformation gehört habe, als ein Reſervatrecht für ſich in Anſpruch nimmt. Bei ſolcher Stellung zum Bekenntniſſe im Allgemeinen, hat es in

der That wenig Bedeutung zu unterſuchen, ob Artikel XVII der Auguſtana uur die anabaptiſtiſche, oder jede Form des Chiliasmus ausſchließt. Gewiß iſt unmittelbar nur die erſtere gemeint, welche den Reformatoren grade vor Augen lag. Mittelbar aber allerdings auch jede verwandte und im Reſultate weſentlich auf daſſelbe hinauslaufende Form. Wenn Luthardt S. 235, vgl. S. 33—35. S. 43, in allen Hauptpunkten als Interpret der Hofmann'ſchen Eſchatologie, durch den ſ. g. Chiliasmus gelehrt ſein läßt „die zukünftige, auf den gegenwärtigen Weltlauf und die Auferſtehung der Gerechten folgende Herrſchaft Jeſu Chriſti und ſeiner verklärten Gemeinde der gläubigen Bekenner über die übrige Menſchheit, welche im Gehorſam gegen jene ſtehen wird": ſo wird dies wörtlich von dem Damnant et alios, des Art. 17 der Aug. getroffen, qui nunc spargunt judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis, mag dieſe Unterdrückung aller Gottloſen nun mittelſt Ausrottung derſelben durch das Schwert oder mittelſt des den Unglauben überwältigen Eindruckes des Auftretens einer verklärten Gemeinde auferſtandener Heiligen in einem verklärten Lande ſich vollziehen. Wenn überdies die Aug. Art. 17 leugnet, daß vor der Auferſtehung der Todten die Frommen ein Herrſcherreich überkommen werden, ſo ſchließt ſie damit das Millenium in jeder Form ſchon inſofern aus, als ſie offenbar nur eine, nicht eine doppelte Auferſtehung kennt, wie es ja auch gleich im Eingange des Artikels heißt: Item docent, quod Christus apparebit in consummatione mundi ad judicandum, et mortuos omnes (!) resuscitabit, piis et electis dabit vitam aeternam et perpetua gaudia, impios autem homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur. — Auch die Apokalypſe folgt dem Geſetze der perſpektiviſchen Schau und dem complexen Charakter der altteſtamentlichen Prophetie. Die Weiſſagung des A. T. ſchaut aber niedere und höhere Erlöſung, Befreiung aus dem Exile und Eintritt der meſſianiſchen Zeit in eins zuſammen, und läßt auch in der letzteren Gnadenreich und Herrlichkeitsreich nicht zeitlich beſtimmt aus-

einandertreten. Sie ſtellt das meſſianiſche Reich unter dem Bilde der Vollendung und Verherrlichung der altteſtamentlichen Theokratie dar. Das hat ſich geiſtlich erfüllt im gegenwärtigen Gnadenreich, und wird ſich leiblich erfüllen im zukünftigen Herrlichkeitsreiche, dann freilich nicht in theokratiſcher, ſondern in einer dem geiſtlichen Weſen des Gnadenreiches adäquaten, abſolut vollendeten Form. Das iſt kein verwerflicher Spiritualismus, denn wir finden ja in den prophetiſchen Bildern concrete, reale, geſchichtliche Thatſachen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und auch das geiſtliche Gnadenreich iſt keine idea Platonica. Schon Joh. Gerhard ſagt Repetenda igitur hoc loco regula: Quemadmodum prophetae cultum nov. test. describunt verbis ad legalem vet. test. cultum proprie pertinentibus et ex eo desumtis: ita quoque regnum Christi spirituale depingunt vocabulis rerum terrenarum ex statu ecclesiae sub vet. test. usitato petitis, quae proinde typice et metaphorice sunt explicanda. Quemadmodum apostoli verbis hujus seculi describunt res futuri seculi; ita prophetae verbis vet. test. describunt res nov. test. Vgl. überhaupt den ganzen Loc. XXX. cap. VII mit ſeinen gründlichen gegen den Chiliasmus gerichteten hiſtoriſchen, exegetiſchen, dogmatiſchen Expoſitionen. Leiſtet nun weder die neuteſtamentliche Schrift, noch das recht verſtandene prophetiſche Wort dem Chiliasmus irgend welchen Vorſchub, ſo wird derſelbe mit Recht von Gerhard als ἄγραφος und ἀντίγραφος bezeichnet. Mag man ihn noch ſo ſehr der evangeliſchen Heilsordnung conform zu geſtalten verſuchen, er nährt im günſtigſten Falle das Menſchenherz nur mit träumeriſchen Hoffnungen, und lenkt ſeine Sehnſucht von der einzig gewiſſen vom Worte Gottes dargebotenen Hoffnung ab. Vgl. auch Althaus, Die letzten Dinge, S. 59 ff.

Der Seher ſchaut nun einen großen weißen Thron, und den auf demſelben Sitzenden, vor deſſen Angeſicht die Erde und der Himmel fliehen, ſo daß ihnen keine Stätte mehr gefunden wird, V. 11. Hiermit beginnt die Schilderung des mit der Paruſie, welche ſchon V. 9. a. E. und V. 10 eingetreten zu denken iſt, erfolgenden allgemeinen Weltgerichtes. Die V. 9 a. E. und V. 10 geſchilderten Gerichtsakte ſind zuſammenhangsgemäß nur proleptiſch geſchildert, wie auch das Fliehen des Himmels und der Erde thatſächlich erſt nach V. 15 eintritt. Wir ſtehen alſo hier zum ſechſten und letzten Male an dem mit dem Gerichte abſchließenden Ende dieſes irdiſchen Aeons. Die ganze Darſtellung iſt deshalb auch vollſtändiger und eigentlicher, d. h. verhältnißmäßig bildloſer, als bisher. Die Größe und Weiße des Thrones entſpricht der Herrlichkeit und Heiligkeit des ihn einnehmenden Richters. Da Chriſtus bei ſeiner Paruſie als Richter erſcheint, ſo wird auch der zum Gerichte auf dem Throne Sitzende kein Anderer als Chriſtus ſein, vgl. den θρόνος τῆς δόξης αὐτοῦ Matth. 19, 28. 25, 31, auch Hebr. 1, 8. 4, 16. Dagegen ſpricht auch nicht 21, 5 ff.; denn ſelbſt wenn man dort unter dem καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ Gott und nicht Chriſtum verſtehen wollte, was wir unſerſeits nicht einmal für richtig halten, ſo ſitzen doch Gott und Chriſtus auf einem und demſelben Throne, vgl. Hebr. 8, 1. 12, 2 und auch Apok. 3, 21. 22, 1. 3, ſo daß wenn auch in den übrigen Stellen der Apokalypſe Gott als auf dem Throne ſitzend erſcheint, dies für unſere Stelle nicht präjudiciren kann, um ſo weniger, als hier der θρόνος durch das beſondere Prädikat λευκὸς μέγας bezeichnet und dadurch von dem ſonſt nur einfach θρόνος genannten Throne

Gottes specifisch unterschieden ist. — Das „Himmel und Erde flohen vor seinem Angesichte, und es ward für sie keine Stätte gefunden", bedeutet den absoluten Weltuntergang, vgl. 6, 14. 16, 20. 2 Petr. 3, 7 ff. Matth. 24, 35. Es wird hier der Weltuntergang in der Schilderung wiederum vorweggenommen, denn V. 13 ist ja noch das Meer vorhanden, und erst 21, 1 nicht mehr vorhanden, weil derselbe das erhabenste Document der Allmacht des erschienenen Richters ist. — Schließlich erfolgt die Darstellung des Gerichtes selbst. Johannes schaut die Todten, kleine und große, stehend vor dem Throne, und Bücher werden aufgethan, vgl. Dan. 7, 10, auch Jerem. 17, 1, und ein anderes Buch wird aufgethan, welches ist das Buch des Lebens, vgl. 3, 5. 13, 8. 17, 8. 21, 27. 22, 19 (lect. rec.). Phil. 4. 3, auch Luc. 10, 20. Mal. 3, 16. Exod. 32, 32. Ps. 69, 29, und es werden die Todten gerichtet gemäß dem, was in den Büchern geschrieben steht nach ihren Werken, V. 12, vgl. 2, 23; und das Meer gab seine Todten wieder, und der Tod und der Hades gaben ihre Todten wieder, und es ward ein Jeder gerichtet nach seinen Werken, V. 13. Die V. 12 genannten Todten sind, weil vor dem Richterstuhle stehend, als auferstandene Todte zu denken; V. 13 fügt zu den V. 12 aufgeführten nicht eine neue Klasse von Todten hinzu, sondern hebt nur noch bestimmter hervor, daß V. 12 ausnahmslos alle Todten gemeint sind, indem nicht etwa nur die Erde, sondern auch alle übrigen überhaupt nur denkbaren Bergungsorte ihre Todten wieder gegeben. Auf die bei der Parusie noch Lebenden ist hier eben so wenig wie Joh. 5, 28 f. reflectirt. Selbstverständlich aber werden auch sie dem Gerichte unterstellt. In den Büchern sind die Werke aller

Todten verzeichnet, im Buche des Lebens die Namen derjenigen, deren bona opera als testimonia fidei in den Büchern geſchrieben ſtehen. — Und der Tod und der Hades wurden geworfen in den Feuerſee, vgl. V. 10. 19, 20, dies iſt der zweite Tod, der Feuerſee, d. i. das Geworfenwerden in den Feuerſee, vgl. 21, 8. 2, 11, und wenn Jemand nicht gefunden wurde geſchrieben im Buche des Lebens, ward er geworfen in den Feuerſee, V. 14. 15. Durch den Glauben wird der Menſch eingeſchrieben in's Buch des Lebens, er muß aber ſeinen Beruf und ſeine Erwählung feſt machen 2 Petr. 1, 10, denn durch Abfall vom Glauben kann er aus dem Buche des Lebens geſtrichen werden, erſt das Beharrthaben bis an's Ende erweiſt das bleibende Eingeſchriebenſein in's Lebensbuch. Der Tod und der Hades ſind V. 14 perſonificirt; daß ſie in den Feuerſee geworfen werden, ſagt aus, daß die bis dahin im Zuſtande des Todes und der Unſeligkeit Befindlichen mit dem Tage des Gerichtes ihrer ganzen geiſt-leiblichen Perſon nach dem Feuer der Hölle als der abſoluten ewigen Verdammniß übergeben werden. Denn eigentlich werden ja nur die im Tode und Hades befindlichen Menſchen in den Feuerſee geworfen. Wir haben hier übrigens V. 12—15 ein dictum probans für die Auferſtehung auch der Ungerechten, vgl. Joh. 5, 28 f. Apoſtelg. 24, 15. 2 Cor. 5, 10. Dan. 12, 2. Was denen geſchieht, die im Buche des Lebens geſchrieben ſtehen, iſt an unſerer Stelle nicht geſagt; das führt eben K. 21. 22 aus.

Das einundzwanzigſte Kapitel. Und ich ſahe einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erſte Himmel und die erſte Erde ſind vergangen, vgl. 20, 11, und das Meer iſt

nicht mehr V. 1. Finito judicio, quo praenunciavit judicandos malos, ſagt Auguſtin, restat ut etiam de bonis dicat. Zu Himmel und Erde tritt hier noch zur amplificirenden Erſchöpfung der Vorſtellung des Weltunterganges das Meer hinzu. Die Vernichtung des Meeres, das ſo groß und weit iſt, vgl. Pſ. 104, 25, läßt in erhabener Anſchaulichkeit die weltvernichtende Allmacht Gottes beſonders hervortreten. Zum Vergehen des alten Himmels und der alten Erde vgl. Jeſ. 34, 4. Pſ. 102, 27, zur Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde Jeſ. 65, 17. 66, 22. 2 Petr. 3, 13. — Und die heilige Stadt, das neue Jeruſalem, ſah ich vom Himmel herabkommen von Gott, zubereitet wie eine geſchmückte Braut ihrem Manne, V. 2, vgl. 3, 12. Erſcheint hier das neue Jeruſalem unter dem Bilde einer Braut, ſo wird es V. 9. 10 geradezu mit der Braut, dem Weibe des Lammes, identificirt. Hiedurch ſind alle rabbiniſchen, chiliaſtiſchen, realiſtiſchen, buchſtäbelnden Auffaſſungen und Fabeleien von einer wirklich vom Himmel herabkommenden Stadt Jeruſalem von vorneherein ausgeſchloſſen. Eine wirkliche Stadt Jeruſalem gab es nur unter dem alten Bunde. Im neuen Bunde ſind Jeruſalem, wie Zion, Stiftshütte, Tempel, als Wohnſtätten des Herrn unter ſeinem Volke, nur Typen der Gemeinde Jeſu Chriſti als der geiſtlichen Wohnſtätte des dreieinigen Gottes. Wie die Gläubigen Tempel Gottes genannt werden, vgl. 1 Cor. 3, 16. 2 Cor. 6, 16. Epheſ. 2, 21, ſo ſind ſie auch das Jeruſalem Gottes. Demnach hat der Begriff Jeruſalem eigentlich vier Entwicklungsſtadien durchlaufen, die altteſtamentliche Stadt Jeruſalem, ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ Gal. 4, 25, und das neuteſtamentliche Je-

rusalem in dreifacher Entwicklungsphase, nämlich die Gemeinde der Gläubigen auf Erden oder ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ Gal. 4, 26, die Gemeinde der Seligen im Himmel oder Σιὼν ὄρος καὶ πόλις θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος Hebr. 12, 22, und die Gemeinde der Verklärten im neuen Himmel und auf der neuen Erde oder ἡ καινὴ Ἱερουσαλήμ der Apokalypse. Wenn letzteres als vom Himmel herabkommend dargestellt wird, so weist dies auf seinen himmlischen Ursprung und seine himmlische Beschaffenheit hin, vgl. 2 Cor. 5, 2. Wenn überdies nach 1 Thess. 4, 17 die bei der Parusie noch lebenden Gläubigen dem Herrn entgegen gerückt werden sollen in die Luft, so liegt die Vorstellung um so näher, daß der Herr im Chore dieser, wie der im Himmel befindlichen Seligen, welche eben das neue Jerusalem bilden, vom Himmel auf die Erde herniederkommt. — Johannes hört nun ferner V. 3. 4 eine starke Stimme vom Himmel, welche spricht: Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk und er ihr Gott sein, und er wird abwischen jede Thräne von ihren Augen, und es wird kein Tod und keinerlei Leid mehr sein, denn das Erste ist vergangen. — Jerusalem, die verherrlichte Gottesgemeinde, ist selbst die Hütte Gottes, in welcher er nunmehr bei den Menschen wohnt. So hat sich absolut realisirt, was schon 3 Mos. 26, 11. 12 verheißen war, vgl. auch Jerem. 24, 7. 31, 1. Ezech. 37, 27 f. 48, 35. Sach. 8, 8. — Und es sprach der auf dem Throne Sitzende: Siehe, ich mache alles neu. Und er spricht: Schreibe, denn diese Worte sind gewiß und wahrhaftig. Und er sprach zu mir: Es ist geschehen! Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende.

Wen da dürſtet, dem werde ich geben aus der Quelle des Lebenswaſſers umſonſt. Der Ueberwinder wird dieſes ererben, und ich werde ſein Gott ſein, und er wird mein Sohn ſein. Der Verzagten und Ungläubigen und Sünder aber, deren Theil wird ſein in dem Feuer- und Schwefelſee, welches iſt der zweite Tod, V. 5—8. Hält man den auf dem Throne Sitzenden für Gott, ſo wäre er dann von dem auf dem weißen großen Throne Sitzenden 20, 11 unterſchieden. Doch kann auch hier der auf dem Throne Sitzende Chriſtus ſein. Denn auch 22, 13 heißt er τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, πρῶτος καὶ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, und das Spenden des Lebenswaſſers weiſet auf Joh. 4, 13. 14. 7, 37 zurück. Und unter Vorausſetzung der Gottheit Chriſti iſt ſelbſt die Beziehung des ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱὸς auf ihn wenigſtens nicht unmöglich zu nennen, da ja auch 1 Joh. 2, 29 von einem γεγεννῆσθαι ἐκ Χριστοῦ die Rede iſt. — Einer von den ſieben Schalenengeln tritt nun zum Johannes, und wie er ihm früher die πόρνη und ihr κρίμα gezeigt hat, vgl. 17, 1, ſo zeigt er ihm hier die νύμφη und ihre δόξα. Komm, ſpricht er, ich will dir zeigen die Braut, das Weib des Lammes, und führt ihn im Geiſte auf einen großen und hohen Berg und zeigt ihm die heilige Stadt, das aus dem Himmel herabſteigende Jeruſalem, welches die Herrlichkeit Gottes hat, V. 9—11a. Und ihr Licht iſt gleich den köſtlichſten Edelſteinen, wie durchſichtiger Jaspis, ihr Glanz iſt alſo der Glanz Gottes ſelber, vgl. 4, 3. Jeſ. 60, 1. 2. Ezech. 43, 2. Sie hat eine große und hohe Mauer und zwölf Thore, vgl. Ezech. 48, 31 ff., und auf den Thoren zwölf Engel, ſo daß ſie alſo bei ſolcher Schutzwehr und

ſolchen Wächtern fortan ſicher und ſorglos wohnen kann, und an den Thoren eingegrabene Namen, welches ſind die Namen der zwölf Stämme der Söhne Israels, V. 12. Sie iſt die Wohnſtadt des verherrlichten Gottesvolkes, denn es iſt wiederum das Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα gemeint, vgl. 7, 4 ff. Die in unſerem Kapitel durchgehende Zwölfzahl iſt eben die Signatur der wahrhaftigen Gottesgemeinde. — Nach jeder der vier Weltgegenden hin liegen je drei Thore der Stadt, V. 13, und ihre Mauer hat zwölf Grundſteine, und auf ihnen die Namen der zwölf Apoſtel des Lammes, V. 14, vgl. Epheſ. 2, 20. Sie iſt alſo gegründet auf die zwölf Apoſtel des Lammes, d. i. auf das Wort und Zeugniß der Apoſtel von Chriſto dem Lamme Gottes. Es tritt hier wieder hervor, daß das himmliſche Jeruſalem die verherrlichte Gemeinde Jeſu Chriſti, die Braut des Lammes 22, 17, ſelber iſt. Die Stadt iſt nur von der Gemeinde unterſchieden, um durch die Schilderung der Herrlichkeit der Stadt den verherrlichten Zuſtand der Gemeinde bildlich darzuſtellen. — Und der mit Johannes redete, hatte ein goldenes Meßrohr, vgl. 11, 1 damit er die Stadt und ihre Thore und ihre Mauer mäße, vgl. Ezech. 40, 3 ff. Und die Stadt liegt viereckig, und ihre Länge iſt ſo groß wie ihre Breite, ihr Grundriß bildet alſo ein reines Quadrat; und er maß die Stadt mit dem Rohre, 12000 Stadien (= 300 deutſche Meilen, nämlich nach jeder Seite), die Länge und die Breite und die Höhe derſelben ſind gleich. Und er maß ihre Mauer 144 (= 12 × 12) Ellen hoch, nach dem Maße eines Menſchen, welches Engelmaß iſt, alſo nicht etwa ein von dem menſchlichen Ellenmaße verſchiedenes Maß, V. 15—17. Wenn es heißt, die Länge

und die Breite und die Höhe der Stadt ſind gleich, ſo kann ſich, da die Höhe der Mauer nur 144 Ellen, die Länge und Breite der Stadt aber 12000 Stadien beträgt, die Höhe der Stadt nur auf die Höhe der Häuſer beziehen, vgl. Hengſtenberg, Düſterdieck, Kliefoth. Die Stadt bildet alſo nach Länge, Breite und Höhe einen ungeheuren Cubus, wie auch ſchon das Allerheiligſte der Stiftshütte, wie auch des ſalomoniſchen und ezechieliſchen Tempels, Cubusgeſtalt hatte. Sie iſt alſo das antitypiſche, vollkommene, himmliſche Allerheiligſte, welchem der Herr nicht bloß vorbildlich, ſchattenhaft und vorübergehend, ſondern urbildlich, weſenhaft und bleibend einwohnt. Denn ſo wohnt er nur in ſeiner verklärten und verherrlichten Gemeinde, dem neuen Jeruſalem. — Auf die Angabe des Baues und der Maße der Stadt folgt die Beſchreibung der Pracht und Koſtbarkeit des Materials, aus welchem ſie gefertigt iſt. Vgl. Jeſ. 54, 11. 12. Und das Gebäu ihrer Mauer war Jaspis, und die Stadt reines Gold, gleich reinem Glaſe, und die Grundſteine der Mauer waren mit allerlei Edelſteinen geſchmückt (jeder Grundſtein beſtand aus einem anderen Edelſteine), vgl. Tob. 13, 20, und die zwölf Thore zwölf Perlen, jedes Thor beſtand aus einer Perle, und die Straßen der Stadt reines Gold, wie durchſcheinendes Glas, V. 18—21. — Und ich ſahe keinen Tempel in ihr, denn Gott der Herr der Allmächtige iſt ihr Tempel und das Lamm V. 22, vgl. Jerem. 3, 16 f. Joh. 4, 21. Wie die verherrlichte Gemeinde der Tempel, das Allerheiligſte Gottes iſt, vgl. zu V. 16, ſo bedarf ſie auch keines irdiſchen Tempels mehr, denn ſie ſchaut Gott von Angeſicht zu Angeſicht, ſteht im unmittelbarſten Verkehre mit ihm, geht nicht

erſt in den Tempel, ihn da zu ſuchen, ſondern ohne jedes irdiſche Medium direct zu ihm ſelber. — Und die Stadt bedarf nicht der Sonne noch des Mondes, daß ſie ihr ſcheinen, denn die Herrlichkeit Gottes hat ſie erleuchtet, und ihre Leuchte iſt das Lamm, V. 23, vgl. V. 11. 22, 5. Jeſ. 24, 23. 60, 19 f. Iſt Gott ſelber das mit aufgedecktem Angeſichte ſcheinende himmliſche Licht, was bedarf es da noch eines natürlichen Lichtes? Wenn übrigens mit dem Untergange der alten Welt die Sonne und der Mond untergegangen ſind, und Gott ſelber als das wahrhaftige urbildliche Licht an ihre Stelle getreten iſt, ſo daß es ihrer nicht mehr bedarf, ſo ſchließt dies an ſich nicht aus, daß auch in der neuen verklärten Welt neue verklärte Himmelslichter ſich finden könnten. — Schließlich charakteriſirt unſer Kapitel noch die Menſchen, welche in die Stadt eingehen, um eben bleibend in ihr ihren Wohnſitz zu haben, und welche von ihr bleibend ausgeſchloſſen ſind. Und die Heiden (was alle Menſchen von Natur ſind, alſo ſelbſtverſtändlich nur die zu Chriſto bekehrten Heiden), werden in ihrem Lichte (eigentlich durch ihr Licht hindurch, διὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς) wandeln, und die Könige der Erde bringen ihre Herrlichkeit und ihre Ehre in ſie, V. 24, vgl. Jeſ. 60, 3. Pſ. 72, 10. Sie werden alſo Alles, was ſie ſind und haben, dem Herrn zum Opfer darbringen. Es läßt ſich aus unſerem Verſe um ſo weniger ſchließen, daß es auch auf der neuen Erde noch wirkliche Könige geben wird, als die Erdenkönige hier ja ihre δόξα und τιμή, alſo auch ihre Kronen, dem Herrn zu Füßen legen. — Und ihre Thore werden am Tage nicht geſchloſſen, vgl. Jeſ. 60, 11, denn Nacht wird daſelbſt nicht ſein, vgl. Sach. 14, 7, darum kann

nur vom Offenſtehen der Thore am Tage die Rede ſein, und darum iſt dies Offenſtehen der Thore am Tage ein beſtändiges Offenſtehen, ſo daß das Hereinbringen der herrlichen Gaben nicht unterbrochen zu werden braucht, wie es ſogleich weiter heißt: Und die Herrlichkeit und Ehre der Heiden wird man in ſie bringen, V. 25. 26, vgl. Jeſ. 60, 5 f. 61, 6. Daß nicht nur bekehrte Individuen, ſondern verklärte Volksperſönlichkeiten im Reiche der Herrlichkeit ſich finden werden, läßt ſich wiederum aus dem letzten Verſe um ſo weniger ſchließen, als ja eben nicht Volksganze, ſondern nur bekehrte Individuen aus ihnen in daſſelbe eingehen werden. Es wird dann nur Ein Gottesvolk geben, geſammelt aus allen Völkern der Erde, was Gradunterſchiede auf gemeinſamer Baſis nicht ausſchließt, wie es ja ſelbſt Engelklaſſen giebt. Doch werden die Herrlichkeitsſtufen, vgl. 1 Cor. 15, 41, nur durch den hier auf Erden erreichten Heiligungsſtand bedingt ſein. Mehr beſagen auch Stellen wie Dan. 12, 3. Matth. 25, 14 ff. Luc. 19, 12 ff. nicht. — Und in ſie wird nichts Gemeines eingehen, noch was Greuel thut und Lüge; nur die im Lebensbuche des Lammes geſchrieben ſtehen (werden in ſie eingehen), V. 27, vgl. V. 8. 22, 15. Jeſ. 52, 1. 60, 21, So hat alſo unſer Kapitel gezeigt, was das Loos derer ſein wird, deren Namen in's Lebensbuch des Lammes geſchrieben ſind, im Gegenſatze zum Looſe derer, deren Namen nicht in dieſem Buche gefunden werden 20, 15.

Das zweiundzwanzigſte Kapitel. V. 1—5. Fortſetzung (*καὶ ἔδειξέ μοι* V. 1, vgl. 21, 9. 10) und Abſchluß der Schilderung der Herrlichkeit der Verklärten in dem neuen Jeruſalem. Und er zeigte mir einen Strom von Waſſer des

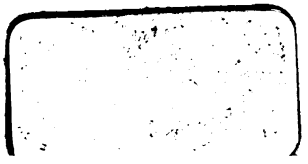
Lebens, glänzend wie Crystall, ausfließend vom Throne Gottes und des Lammes, V. 1, vgl. 4, 6. 7, 17. 21, 6. Joel 4, 18. Ezech. 47, 1 ff. Sach. 14, 8 nach Gen. 2, 10. Die neue Erde ist also die Wiederherstellung des ursprünglichen Paradieses in verklärter Form und Gestalt, vgl. 2, 7. Was daselbst dem einzelnen Ueberwinder verheißen ist, wird hier der Gesammtgemeinde der Erlösten zu Theil. Das Lebenswasser, welches den aus dem Lebensstrome Trinkenden zu Theil wird, vgl. V. 17, fließt vom Throne Gottes und des Lammes aus, denn nur Gott spendet das durch Vermittlung Christi als des Lammes erworbene ewige selige Leben. — Zwischen der Stadtstraße und dem Strome auf beiden Seiten (d. h. an beiden Seiten des Flusses auf dem Raume, welcher zwischen der Straße und dem Flusse liegt, also auf dem rechten und dem linken Uferrande, vgl. Düsterdieck und Kliefoth), Holz des Lebens (collectiv = Lebensbäume), welches zwölfmal Früchte trägt, jeden Monat seine Frucht gebend, und die Blätter des Baumes dienen zur Heilung der Heiden V. 2, vgl. Gen. 2, 9. 3, 24. So ist also der Zugang zum Lebensbaume des Paradieses wieder geöffnet, nur daß an die Stelle des einen Lebensbaumes eine Fülle von Lebensbäumen getreten ist, welche nicht nur einmal im Jahre oder in zwölf Monaten, sondern zwölfmal im Jahre oder einmal in jedem Monate ihre Früchte bringen. Wir haben hier den verzwölffachten Segen des Paradieses, und der Zwölfzahl als der Signatur des Volkes Gottes entspricht die Zwölfzahl der Früchte, welche es als Lebensbrot neben dem Lebenswasser genießt. Richtig bemerkt aber Düsterdieck: „Wie die Thränen, welche um irdischer Leiden willen geweint

ſind, in dem ewigen Leben abgewiſcht werden, 21, 4. 7, 17, ſo dienen die heilſamen Blätter der Lebensbäume zur Heilung der Krankheit, an welcher die Heiden im irdiſchen Leben gelitten haben, aber im neuen Jeruſalem eben nicht mehr leiden ſollen." Vgl. auch Hengſtenberg und Kliefoth. — Und kein Verbanntes wird mehr ſein, vgl. Sach. 14, 11 (denn daſſelbe iſt ja in den Feuerſee geworfen, 20, 15. Joſ. 7, 12. 25) und der Thron Gottes und des Lammes wird in ihr ſein, und ſeine Knechte werden ihm dienen (und darum eben wird dort kein Verbanntes mehr ſein), und ſie werden ſein Angeſicht ſchauen, und ſein Name wird an ihren Stirnen ſein, V. 3. 4 vgl. 14, 1. 7, 3. 3, 12. — Und Nacht wird daſelbſt nicht ſein, und ſie haben keinen Bedarf einer Leuchte, noch des Lichtes der Sonne, denn Gott der Herr wird über ihnen leuchten, vgl. 21, 23. 25, und ſie werden herrſchen in alle Ewigkeiten, V. 5, vgl. Dan. 7, 27. Das iſt alſo zum Schluſſe das Höchſte, die ewige königliche Herrſchaft der verherrlichten Gemeinde, im Gegenſatze zu der ewigen (vgl. das εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων 20, 10) Verdammniß der Gottesfeinde. So hat ſich abſolut erfüllt, wozu ſchon das Israel des alten Bundes beſtimmt war, vgl. Exod. 19, 6, und wozu die Gläubigen des neuen Bundes ſchon in dieſem Aeon, wenn auch zunächſt nur erſt anfangsmäßig und in rein innerlicher Weiſe gelangt ſind, vgl. 1, 6 mit 3, 21. Iſt aber die ganze verklärte Gemeinde ein Volk von Königen, vgl. 1 Petr. 2, 9. 1 Cor. 4, 8. 2 Tim. 2, 12, ſo giebt es unter ihr nicht beſondere Könige, welche über Unterthanen herrſchen, vgl. Matth. 20, 25 ff.

Die dem Johannes zu Theil gewordene Offenbarung ist nun vollendet, weshalb er jetzt am Schlusse des ganzen Buches V. 6—20 ihr nur noch die letzte Bestätigung zu ertheilen und zu ihrer praktischen Verwendung zu ermahnen hat. Die Bezeugung der Wahrheit der vernommenen Gottesworte und der mitgetheilten prophetischen Visionen, und die Seligpreisung derer, welche dieselben bewahren, wird aufs Neue wiederholt, und Johannes macht auf's Neue den Versuch, den ihm dies verkündenden Engel anzubeten, wird aber auf's Neue davon abgemahnt und aufgefordert, die Weissagungsrede dieses Buches nicht zu versiegeln, sondern mitzutheilen, denn die Zeit ihrer Erfüllung sei nahe. Bis dahin möge Jeder nach Belieben, der Ungerechte Ungerechtigkeit, der Gerechte Gerechtigkeit üben, denn bald werde der Herr kommen und einem Jeden nach seinen Werken vergelten, Er, der das A und das O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende. Selig seien die, welche ihre Kleider gewaschen, um des Lebensbaumes zu genießen und in das neue Jerusalem einzugehen, aus dem alle Gottlosen ausgeschlossen bleiben. Jesus selbst hat seinen Engel gesendet, dies den Gemeinden zu bezeugen, und der Geist und die Braut sprechen: Komm! und wen da dürstet, der komme, und wer da will, der nehme das Lebenswasser umsonst. Wer aber dem Inhalte dieses Buches etwas hinzuthut, oder von ihm abthut, auf den werde Gott hinzufügen die in dem Buche geschriebenen Plagen, und seinen Antheil an dem Lebensbaume und der heiligen Stadt abthun. Ja, ich komme bald, spricht der Herr. — Amen, komm Herr Jesu! respondirt der Seher. Die Gnade des Herrn Jesu sei mit allen Heiligen! — In höchst dramatischer Weise treten in

dieſem ganzen Epiloge der Engel, Johannes und der Herr Jeſus ſelber abwechſelnd redend auf.

Volat avis sine meta,
Quo nec vates nec propheta
Evolavit altius;
Tam implenda quam impleta,
Nunquam vidit tot secreta
Purus homo purius.

Verbeſſerungen.

S. 17 Z. 12 v. o. lies Waren ſtatt Wenn.
S. 46 „ 10 v. u. lies merismatiſch ſtatt marismatiſch.
S. 63 „ 1 v. o. lies handelt ſtatt handeln.
S. 64 „ 12 v. o. lies Darum wie ſtatt Darum.
S. 78 „ 12 v. o. lies κρίνειν ſtatt κρίτειν.
S. 90 „ 10 v. u. lies aber ſtatt ebẽn.
S. 112 „ 10 v. u. lies moderne ſtatt morderne.
S. 133 „ 12 v. u. lies Analogon ſtatt Analogen.